Jacobo Muñoz
y Ángel Manuel Faerna (Eds.)

Caminos de la hermenéutica

Biblioteca Nueva

CDEFGHIJKLMNÑOPQRSTUVWXYZABCDEFGH

CAMINOS DE LA HERMENÉUTICA

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

JACOBO MUÑOZ
ÁNGEL MANUEL FAERNA (Eds.)

CAMINOS DE LA HERMENÉUTICA

BIBLIOTECA NUEVA

Cubierta: José María Cerezo

CREATIVE COMMONS

© Los autores, 2006
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2006
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es

ISBN: 84-9742-519-7
Depósito Legal: M-15.501-2006

Impreso en Rógar, S. A.
Impreso en España - *Printed in Spain*

ÍNDICE

Nota editorial 11

Introducción, por *Jacobo Muñoz* 13

I

ENTRE LA OBJETIVIDAD Y EL DISCURSO

Capítulo I.—La hermenéutica: ¿enroque o jaque mate a la teoría del conocimiento?, por *Óscar L. González-Castán* 37

Capítulo II.—Experiencia y verdad en la hermenéutica de Gadamer. Algunos problemas, por *Julián Marrades* 71

Capítulo III.—Tradición y verdad. Límites del giro hermenéutico de la epistemología, por *Eugenio Moya* 97

II

ENTRE LA INTERPRETACIÓN Y LA CRÍTICA

Capítulo IV.—Hermenéutica crítica: seis modelos, por *Javier Recas*. 137

Capítulo V.—Abismos y puentes de la hermenéutica, por *Germán Cano* 177

Capítulo VI.—Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas, por *Ángeles J. Perona* 211

III

LA COMPRENSIÓN Y LOS COMPROMISOS VALORATIVOS

CAPÍTULO VII.—ALGO MÁS QUE PALABRAS. CONSIDERACIONES SOBRE SIGNIFICADO Y DESACUERDO, por *Ángel Manuel Faerna* 235

CAPÍTULO VIII.—TRADICIONES A MEDIDA. DESCRIPCIÓN Y JUICIOS DE VALOR EN EL USO DEL PASADO, por *Nicolás Sánchez Durá* 265

CAPÍTULO IX.—¿A QUIÉN PERTENECE EL LENGUAJE? WITTGENSTEIN, SENTIDO Y GÉNERO, por *Stella Villarmea* 299

Nota editorial

Hace ya tiempo que la hermenéutica se ganó su propio y diferenciado lugar en el atomizado paisaje de las «tradiciones» de pensamiento contemporáneas. Pero, por razones relacionadas con su misma sustancia filosófica, la hermenéutica ha ido convirtiéndose paso a paso, también, en un interlocutor fecundo de los más variados enfoques en el ámbito de la filosofía, pese a la diferencia de presupuestos que pudiera mantener con ellos. Y esto porque, a fin de cuentas, la mirada hermenéutica aspira a comprender y, en esa medida, a convertir en objetos suyos los discursos en que van cobrando forma las ideas del pasado y del presente (o de ese pasado que gravita sobre cada presente y lo hace susceptible de comprensión en absoluto). A su vez, esos otros enfoques no han podido por menos de hacerse cargo de la interpelación hermenéutica, respondiendo a ella en toda la gama de matices que va del aprovechamiento y la incorporación de herramientas y hallazgos interpretativos, a la crítica abierta, y hasta la denuncia, de sus supuestos de partida.

Es en ese espíritu de interlocución polémica en el que se abordan aquí los «caminos de la hermenéutica», esto es, las diferentes rutas posibles (en todo caso, algunas de ellas) que esta tradición abre a la filosofía hoy, con el ánimo tanto de explorar su trazado como de interrogarnos hacia dónde conducen. Los tres bloques temáticos en que se distribuyen los ensayos que componen el libro recogen tres frentes cruciales en los que, a nuestro modo de ver, han de sopesarse y dirimirse las propuestas hermenéuticas: en primer lugar, los aspectos que atañen a sus efectos sobre la categoría de «verdad» y, en general, sobre

el discurso epistemológico característico de la Modernidad filosófica; en segundo lugar, sus consecuencias para la viabilidad de una función crítica de la filosofía como parte constitutiva de su tradición secular; y, por último, las posibles derivas que, como resultado de su actual influencia, pudieran producirse en diversas temáticas especialmente sensibles al problema de los «valores» en conexión con un cierto ideal de racionalidad. Por supuesto, tal compartimentación no pretende dar a entender que estos problemas puedan discutirse por separado; más bien al contrario, se trata de aspectos parciales y mutuamente implicados en la problemática general que la perspectiva hermenéutica plantea en nuestros días.

El presente volumen recoge los resultados de una investigación en torno a las relaciones entre hermenéutica y epistemología propiciada por la DIGYCIT[1]. La mayoría de ellos fueron presentados y debatidos en un seminario que tuvo lugar en el Departamento de Filosofía IV de la Universidad Complutense de Madrid durante el curso 1998/1999.

JACOBO MUÑOZ Y ÁNGEL MANUEL FAERNA

[1] Proyecto «Hermenéutica y epistemología» (PB 98-0828), coordinado por Jacobo Muñoz.

Introducción

Jacobo Muñoz

Si en algún contexto de la filosofía contemporánea ha tenido poca vigencia el programa, bien tentativo, bien supuestamente realizado, de «problematizar» la unidad de la filosofía con la tradición, es en el de la hermenéutica. Entre las pretensiones de ésta no figura, desde luego, y contrariamente a lo que ocurre en otras importantes corrientes, la de la absoluta «falta de supuestos». Y ello por razones tanto esenciales —esto es, connaturales al proyecto hermenéutico— como históricas.

* * *

El neologismo helenizante «hermenéutica», acuñado a lo largo del siglo XVII juntamente con otros como «semiótica» u «ontología», pasó a ocupar progresivamente el lugar de la vieja expresión, propia de la tradición del humanismo latinizante, *ars interpretandi.* Con ello quedaban definitivamente recogidos los orígenes griegos del empeño interpretativo; no en vano era Hermes el mensajero de los dioses. Que el «arte de la interpretación» fuera convirtiéndose con el paso de los siglos en un apretado haz de técnicas de exégesis de los libros sagrados de la teología judaica, cristiana o islámica, o de textos de no menor influencia social, como el *Corpus Iuris Canonici,* no debe hacernos olvidar que tal arte nació —como recordaría en una ocasión Heidegger— del aprendizaje humano del «escuchar mensajes», de la

confrontación lúcida y paciente con un discurso poético profundamente *desvelador* él mismo.

La hermenéutica se configura, pues, en sus primeros (y largos) pasos relevantes, al hilo de las necesidades y exigencias de la transmisión lingüístico-literaria de la tradición; concretamente, de la encarnada en las «religiones del libro», en cuyo marco ha resultado siempre tan importante determinar la relación entre la «letra muerta» y la «palabra viva», así como en la jurisprudencia. Lo que equivaldría, por ejemplo, a algo así como «descifrar niveles de significado». La hermenéutica medieval adscribía cuatro a la Biblia: literal, alegórico, tropológico (moral) y anagógico (escatológico). Que los hitos del proceso de profundización doctrinal de la hermenéutica hayan coincidido precisamente con los momentos en los que esa relación con la tradición entró en crisis, esto es, con los momentos en los que por una razón u otra se sintió la necesidad de replantear la cuestión crucial de la exégesis exacta de los textos transmitidos —sin excluir, por supuesto, la de los (posibles) cánones (hermenéuticos) de validez *general*—, tiene su lógica profunda. Lo que ahí está en juego son, ciertamente, momentos histórico-culturales de un proceso coincidente con el de la progresiva elevación a conciencia filosófica explícita, a lo largo de la Modernidad, de la problemática metodológica. Entre ellos habría que citar el correspondiente al paulatino rechazo del método alegórico: presente todavía en Orígenes y Agustín, se verá poco a poco marginado por «arbitrario» hasta que, en tiempos del Humanismo y de la Reforma, resuene la llamada a la *letra* de las Escrituras. O el momento de desvío respecto de la autoridad exegética de la tradición dogmática, con el nuevo énfasis reformista en la necesidad de interpretar la Biblia desde su propio contexto y a la luz de sus propios nexos interrelacionales de sentido. O el de la conversión misma de la doctrina de la interpretación, incipientemente generalizada, en un capítulo de la «lógica», como es el caso, por ejemplo, en la influyente sistematización de Christian Wolff.

* * *

A partir de este contexto teológico —o, en otro registro, jurídico—, y profundizando en sus connotaciones filológicas, retóricas, gramaticales (en el sentido de la «gramática» antigua) e incluso de una incipiente «semántica general» *avant la lettre,* desarrolló su trabajo fundacional Friedrich Schleiermacher (1768-1834), notable teólogo luterano experto en Platón. Alzándose sobre tal legado, Schleiermacher convirtió la hermenéutica en un haz de técnicas y reglas

teóricamente razonadas y fundamentadas para la *comprensión* e *interpretación* de las objetivaciones textuales. Su independización respecto de antiguas vinculaciones dogmáticas y ocasionales quedará consumada en lo que, con toda coherencia, ha sido percibido como el primer movimiento *universalizador* de la hermenéutica. Desde ese momento, el genuino objeto material de la disciplina —a saber, el *sentido* de tales objetivaciones, sus fuentes y sus contextos posibilitadores y plausibilizadores— pasaba a reclamar un lugar teórico preeminente. El giro protagonizado por Schleiermacher motivó, claro es, una influyente respuesta, que si por un lado hundió sus raíces en un *humus* romántico-organicista de contornos fuertemente dibujados, por otro no podía por menos de remitir a la fase incipiente de esa gran revolución historiográfica del siglo XIX que, a la vez que buscaba los fundamentos —o, al menos, unos fundamentos *posibles*— de la historia como ciencia, propugnaba una *hermeneutización de lo histórico:* es decir, una nueva atención interpretativa al nexo que, a la manera de un todo superior e ineliminable, forma la historia universal, ese «gran libro oscuro» en cuyo marco adquieren y ostentan a un tiempo su sentido verdadero, aunque no por ello menos relativo, los objetos individuales de la investigación histórica. En resumen, y para ilustrar este último aspecto del proceso que nos ocupa: el principio, tan característico del estadio teológico de la hermenéutica, según el cual la comprensión de lo individual presupone el contexto global de las Sagradas Escrituras en la misma medida en que la aprehensión de éste presupone la captación de aquél, quedaba convertido en postulado hermenéutico con rendimiento historiográfico universal, «superando» de este modo su funcionalidad originaria. Un principio que nos pone ante una suerte de *relación circular* entre el todo y las partes (relación sobre la que ya llamó la atención, por cierto, la retórica antigua, a propósito del lenguaje aceptado como «perfecto», y que Lutero canonizó en su formulación teológico-metodológica, como hizo con otros principios no menos representativos).

Pero la aportación de Schleiermacher al acervo histórico-evolutivo de la hermenéutica no se vencía todavía —como ocurría en Droysen, por ejemplo— del lado historiográfico, ni buscaba programáticamente —como más de medio siglo después hará su biógrafo, Dilthey— fundamentar teórica y metodológicamente unas «ciencias del espíritu» en las que la historia jugaría un papel más o menos central. Consciente de que en materia de comunicación, interpretación y comprensión lo usual —esto es, el *malentendido*— es precisamente lo que debe ser evitado, Schleiermacher, cuyos instrumentos conceptuales originarios hundían sus raíces en la teología y

la filosofía, trabajó fundamentalmente en la elaboración de una metódica hermenéutica coherente y organizada: ese canon de reglas de interpretación (o «técnicas») *gramaticales* y *psicológicas* con que buscó resolver el problema de la comprensión de textos: es decir, de hechos *lingüísticos* —hablados o escritos— estructurados, pertenecientes a un género y dotados de un estilo que pedía ser comprendido en cada caso en su singularidad. Entre las condiciones de posibilidad de tales hechos figuraban, de acuerdo con una duplicidad llamada a dar mucho juego en el futuro, el sistema lingüístico mismo (el orden de los signos) y los individuos concretos dadores de sentido (el orden del sujeto del habla). Esta última dimensión —la de la *individualidad* intransferible, límite y aguijón a un tiempo del sistema sígnico universal— fue la que, sobre todo desde el punto de vista de su relación creativa e innovadora con la primera, atrajo con más fuerza la atención de un Schleiermacher fiel a la general *inspiración romántica* de su momento histórico, que no dejaba de ser también el de la paulatina emergencia de la tesis de la irreductible no-generalidad, o de la relatividad, del pensamiento, al hilo de la quiebra poshegeliana de la (antes tan influyente) consideración de la instancia de la autoconciencia como garantía de un posible saber «absoluto» llamado a presentarse en alguna suerte de consumación de la historia.

Por lo demás, este vuelco de la atención de Schleiermacher debe ser considerado en paralelo a su paulatino abandono de la tesis de la identidad entre lenguaje y pensamiento, tanto menos problemática cuanto mayor sea el equilibrio mantenido entre los dos polos de ese «universal individual» que era para él el lenguaje. Considerando que el lenguaje transformaba e individualizaba externa o fenoménicamente lo que era producido interna o idealmente (esto es, el pensamiento), Schleiermacher —con quien acostumbra identificarse el estadio *romántico* de la hermenéutica— pasó a centrar todo el foco de la atención interpretativa en el modo como en tal proceso de exteriorización —proceso creativo y nada mecánico, por supuesto— venía a revelarse lingüísticamente la especificidad individual del autor estudiado. De ahí su concepto de comprensión como repetición reproductiva de una producción ideal o conceptual —«poética», en el mejor de los casos— originaria, estilísticamente individualizada, sobre la base última de la congenialidad de los espíritus. Una repetición viva en la que el momento adivinatorio se volvía central, al igual que la carga empática misma, la fascinación por el genio y lo genial —cumbre de la creatividad estilística en cuanto facultad inconmensurable de libre combinatoria— o la paulatina aceptación

del carácter *artístico,* en último término, de la operación hermenéutica.

* * *

Esta centralidad del texto opera igualmente en la hermenéutica diltheyana, pero ahora en otro marco y con otros objetivos. Pues lo que Dilthey toma como texto por descifrar es, sencillamente, el *mundo histórico:* un mundo comprensible, entre otras razones, por ser de naturaleza textual, esto es, por venir dotado de un sentido que espera ser leído. El *organon* científico-espiritual de tal lectura es, obviamente, la comprensión; una comprensión que incide sobre las «manifestaciones en que la vida se fija de modo duradero», pasando de los signos a las *vivencias originarias* que los hicieron posibles, reconstruyéndolas y reviviéndolas internamente sobre la base —como es típico de esta tradición tan fuertemente «culturalista»— de una congenialidad que no duda en subrayar su rentabilidad hermenéutica, y que permite adjetivar dicha comprensión como «empática» *[einfühlendes Verstehen].*

Si en una primera fase —la fase «psicologista» de Dilthey— la comprensión lo era de individualidades, de «grandes figuras», de eventos psíquicos que se dan en una vida entendida como la suma y la condición última de posibilidad de todos ellos, de nexos psíquicos vividos, en fin, «en el alma», en una segunda apuntará a instituciones, incluidas las «estatales», a objetivaciones, a sistemas culturales y su «espíritu», a «obras» y complejos entendidos como totalidades entre cuyos elementos existen relaciones internas semánticamente definitorias y que reclaman, como los textos mismos, el recurso hermenéutico al juego circular entre un todo que da sentido a las partes y unas partes que dan sentido al todo. Se trataría ahora de nexos históricos, no vividos ni experimentados por sujeto individual alguno, con la consiguiente sustitución de los sujetos reales, empíricos, por «sujetos lógicos». Con ello recuperaba Dilthey, en cierto modo, el *espíritu objetivo hegeliano,* a la vez que abandonaba la antigua perspectiva «egocéntrica» de remota inspiración cartesiana, abriendo, por otra parte, una tensión que no desaparecería ya en su obra. Para este Dilthey tardío, los fenómenos del mundo humano e histórico, objeto de las «ciencias del espíritu» —entre las que incluía a la historia, la economía política, la ciencia del derecho y del estado, la ciencia de las religiones, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte figurativo y de la música, de la visión del mundo y de los sistemas filosóficos, y, finalmente, la psicología— eran *objetivaciones del espíritu:* objetos en

los que el espíritu se conoce a sí mismo retrotrayéndolos, retraduciéndolos a la vitalidad espiritual de la que surgieron. La conciencia histórica —que, en este contexto poshegeliano, de ningún modo puede tomarse ya como aguijón para una filosofía de la historia capaz de deducir o de «construir» de modo puramente racional, apriórico, la historia del mundo— asume los datos que el proceso histórico le procura exactamente como lo que son: *manifestaciones de la vida* de la que proceden, una vida de estructura en definitiva hermenéutica que se autocomprende al hilo del ejercicio de la operación comprensiva misma, y que, dada la centralidad que adquiere en esta hermenéutica de corte a un mismo tiempo *historicista* y *vitalista,* engloba y desborda la distinción sujeto/objeto.

En suma, el mundo histórico o mundo vivido, ese mundo que hacemos y con el que nos encontramos, está formado y conformado por el espíritu humano, como bien supo ya Vico. De ahí que, lejos de poder explicarlo *desde fuera,* por recurso a causas y no a fines, a legaliformidades y no a nexos interrelacionales de sentido, como con su mundo «externo» hacen los científicos de la naturaleza, estemos condenados a comprenderlo *desde dentro.* Y de ahí también que en la vivencia, esa unidad ontoepistémica crucial en que el joven Dilthey cifraba la certeza inmediata, no quepa distinguir propiamente entre *acto* y *contenido* (el acto de hacerse uno cargo de algo, pongamos por caso, y aquello de lo que uno se hace cargo); salvo al precio, claro está, de forzar —como aún tendría tiempo de hacer un Dilthey preocupado ya por las consecuencias relativistas de su enfoque, y deseoso de «verdad» y «objetividad» científico-espirituales, así como de «totalidad» estable y fundamentante— la distinción entre *expresión* y *significado.*

En este segundo gran estadio de su proceso de «universalización» —por decirlo en sintonía con Gadamer—, la hermenéutica acentuó, pues, su registro metodológico y metacientífico: la «crítica de la razón histórica» que Dilthey vino a elaborar no fue sino el resultado de un vasto intento de fundamentación —en clave organicista y antipositivista y con una apelación instrumental básica a la autorreflexión y a la autobiografía— de las disciplinas históricas y literarias espectacularmente desarrolladas a lo largo del siglo XIX; fue, en definitiva, una respuesta al desafío metacientífico planteado por esas mismas disciplinas.

* * *

La «radicalización» allegada poco después por Heidegger a la hermenéutica debe ser ante todo entendida, dentro del proceso general que estamos considerando, como un *desplazamiento.* En la medida

en que en *Ser y tiempo* se arguye la insuficiencia de unas ciencias del espíritu no fundadas en una previa analítica existencial o analítica del «ser-ahí» [*Dasein*] —el lugar en el que, según Heidegger, hay que buscar la ontología fundamental—, este desplazamiento lo es, muy en primer término, de la metodología a la ontología. Una operación reforzada en su coherencia por la redefinición del comprender que ahora propondrá Heidegger en ese nuevo y decididamente *radical* nivel del ser-ahí en el que había optado por situarlo: como uno de sus existenciales. En la medida en que el ser-ahí es, en cada caso, lo que puede ser —esto es, *proyección de posibilidades,* unas asumidas, otras no—, es un ser que por fuerza ha de incluir la comprensión de dichas posibilidades. Así pues, por «comprensión» —una comprensión *existencial,* que cabe interpretar como el ser de la localización del ser-ahí— habrá que entender ahora «el ser existencial del propio poder-ser del ser-ahí mismo, y tal como ese ser se abre en sí mismo el dónde del ser que es ser con él». Perdía así fuerza la habitual identificación del problema con una de sus vertientes más visitadas —la de la polémica entre una comprensión *desde dentro,* instrumento metódico central de las ciencias del espíritu, y una explicación *desde fuera,* que cumple esa misma función en las ciencias de la naturaleza— y se abría un nuevo espacio: el de la *pre-estructura* existencial de la compresión, una comprensión que, en cuanto modo del ser-en-el-mundo humano, viene ya presupuesta para la propia constitución de los datos de experiencia y, con ello, para cualquiera de las respuestas posibles a la pregunta por el *qué* formulada desde la teoría del conocimiento. Se introduce, pues, a propósito del «comprender», una diferencia decisiva entre un simple concepto metódico —todo lo fundamental y fundamentante que se quiera— y un rasgo óntico original de la vida misma, deudor de esa futuridad existencial del ser-ahí a la que Heidegger ha dedicado algunas de sus páginas más influyentes.

Por lo demás, Heidegger no dudó en ver a Dilthey como el precedente directo de esta radicalización de la hermenéutica que él mismo protagoniza. Acentuando la búsqueda diltheyana de un fundamento *en* y *para* el vitalismo, Heidegger no dejó de señalar como objetivo de su predecesor «llevar la "vida" a comprensión filosófica, asegurando, a la vez, a esta comprensión un fundamento hermenéutico a partir de y en la "vida misma"». De acuerdo con este enfoque, la hermenéutica en cuanto «autoilustración de este comprender» habría sido, para un Dilthey más próximo a Heidegger de lo que tiende a pensarse, sólo «derivativamente» una metodología de la historia.

* * *

A partir de este énfasis heideggeriano en la pre-estructura existencial de la comprensión, y de la consiguiente concepción de ésta como forma originaria de realización del ser-ahí en cuanto ser-en-el-mundo (un ser que es poder-ser y «posibilidad»), Gadamer pasará a definir la hermenéutica como empresa centrada ante todo precisamente en el examen de las condiciones en que tiene lugar la comprensión; la cual no será, por tanto, uno más entre los varios modos de comportamiento del sujeto, sino «el modo de ser del propio ser-ahí [*Dasein*]». No sin consecuencias importantes. Por un lado, los objetos de la hermenéutica ya no serán para Gadamer piezas concretas de naturaleza (más o menos) textual, sino una *relación*. Y, en la medida en que a sus ojos esta relación se manifiesta en la forma de la transmisión de la tradición —de la que la propia comprensión es un evento (o un «acontecer»)— por la mediación del lenguaje, se consuma aquí el «giro lingüístico» de la hermenéutica, en cierto modo —pero sólo en cierto modo— anticipado ya por Heidegger. Por otro, abundando en la naturaleza histórico-ontológica de su enfoque y llevando hasta sus últimas consecuencias el proceso de universalización de la hermenéutica, Gadamer utilizará este concepto para designar «el carácter fundamentalmente móvil del ser-ahí, que constituye su finitud y su historicidad, y que abarca, en consecuencia, el todo de su experiencia en el mundo». En el caso de Heidegger, el medio histórico de la autointerpretación del ser en la autointelección del hombre y en su intelección del mundo era, en efecto, tan precisa como explícitamente, el *lenguaje*. Así pues, la consideración gadameriana del lenguaje como «hilo conductor» del viraje ontológico de la hermenéutica tiene una «lógica genealógica» profunda. Baste como prueba esta breve lista de objetivos extraída del acervo hermenéutico gadameriano: conseguir con el otro no tanto una identificación empática, como pretendió la hermenéutica romántica, cuanto un acuerdo en la cosa, según el modelo del diálogo; hacer la experiencia de sentido que tiene lugar en toda comprensión; traducir; comprender textos, que no deja de ser una operación que tiene los mismos rasgos que la situación en la que se promueve y consigue el acuerdo (o «entendimiento»); interpretar, incluyendo esa forma de interpretación que es la reproducción artística, etc. En un momento tardío de su carrera, Gadamer precisaría con las siguientes palabras el sentido de esta generalización: «"hermenéutica" es una expresión o un concepto que tenía inicialmente un sentido muy especial: el arte de la interpretación de textos. Mis propios trabajos han intentado probar que el modelo representado por la interpretación de textos es, en realidad, un modelo válido para nuestra entera experiencia del mundo. En este

sentido la hermenéutica tiene una función filosófica genuina, universal. No es, pues, simplemente una ciencia auxiliar, como tantas veces se ha considerado hasta hoy —una ciencia auxiliar de la teología o de la jurisprudencia o, incluso, de la ciencia de la literatura». No han faltado críticos de Gadamer que han recordado que entre las connotaciones profundas de esta operación —al hilo de la cual, en definitiva, ha venido a subrayarse el presunto carácter ontológico-universal de la hermenéutica a costa de su originaria consideración metodológica (siquiera sea en el sentido, algo más «sustantivo» de lo usual en otros contextos, que tiene la palabra «método» en el universo intelectual diltheyano)— figura cierto desvío, muy propio, por lo demás, de todo este paradigma, respecto de los usos metacientíficos «normales» del término «ciencia». Algo que, en mayor o menor medida, late ya en el propio título de la obra central de Gadamer, *Verdad y método;* pues aquí se parte de una supuesta contradicción —o, al menos, una radical diferencia— entre el conocimiento adquirido por los caminos metódicos de la investigación científico-positiva y una *verdad* que quedaría más allá de la ciencia y que, en su opinión, sólo resultaría cognoscible en analogía con las realidades del arte y de la cultura. Una verdad, en fin, cuyo espacio genético sería el del eterno diálogo y la siempre renovada interpretación. Interpretación que sólo puede efectuarse, claro está, desde unos *prejuicios* ineliminables respecto de los cuales lo único que nos cabe es subrayar su naturaleza «productiva» o su fertilidad.

Desborde o no esta vocación de universalidad los límites de la metodología, lo cierto es que la hermenéutica se presenta principalmente como un modo de hacer orientado a la comprensión y estudio de las objetivaciones de la actividad cultural humana —tomadas de acuerdo con el modelo del texto— y de su sentido. Y ha tendido, generalizando su designio, a hacer posible una intelección de las posibilidades y normas del ser-en-el-mundo. Esa intelección es, en cualquier caso, co-intelección, toda vez que lo que realmente busca es *acuerdo* acerca de y en torno a sus objetos, incluidos los que tienen su *humus* y su espacio operativo originario en el pasado. Con ello ha podido pasar a convertirse, con toda lógica, en una búsqueda programada de comunicación dialógica de las generaciones actuales con las del pasado por la vía de la transmisión y mediación —siempre lingüística o, en cualquier caso, semiótica— de tradiciones. Sin que su interés haya dejado igualmente de incidir sobre las formas ajenas de vida, sobre culturas y civilizaciones extrañas, *otras,* culminando todo ello en su obvia autopercepción, por supuesto, como el medio idóneo para dar cuenta de las crisis y transiciones que ocu-

rren en dicha mediación y de sus efectos mismos en el curso de la(s) historia(s).

* * *

Así pues, el «giro lingüístico» de la hermenéutica puede —y tal vez debe— interpretarse como fidelidad a los orígenes. Entre sus resultados figura, con todo, una atención relativamente nueva a datos básicos como el de las implicaciones del hecho mismo de poseer un lenguaje: la posibilidad, nada menos, de autorreflexión y autoconciencia, que es lo que confiere su diferencia específica a los fenómenos u objetivaciones humanos. A este respecto, se ha señalado críticamente que Gadamer lleva el postulado de la lingüisticidad esencial mucho más allá de lo que los filósofos analíticos de primera hora pudieron hacerlo en su búsqueda de controles para la función del lenguaje de dar cuenta de «lo que hay», para elevarse hasta la tesis, más propia de una suerte de «idealismo lingüístico», de la constitución lingüística del mundo.

* * *

La figura de pensamiento central a la hermenéutica —desde la perspectiva más bien metodológica en que estamos ahora considerándola— es la del llamado *círculo hermenéutico*. Éste ha de ser tomado como un modelo muy general del desarrollo del conocimiento mediante un procedimiento de reconstrucción y ensamblaje que va del todo a las partes y vuelve de las partes al todo, y que, precisamente por ello, es *dialéctico*. La idea matriz de este modelo es, obviamente, la de que no hay desarrollo posible del conocimiento sin pre-conocimientos, sin prejuicios, sencillamente porque hemos tenido que haber ya comprendido para comprender en absoluto (como suele decirse, parafraseando más o menos conscientemente un célebre *motto* de Wittgenstein). La anticipación del significado global de un texto —pero también del sentido de una acción o del horizonte de una forma de vida— ocurre mediante un proceso en cuyo marco el sentido de las partes se va determinando por el del todo, un todo cuyo sentido global es a su vez determinado por aquél. Y este «todo» es el texto mismo; el texto —trasunto del mundo— *qua* todo.

Este círculo hermenéutico no debe confundirse, claro es, con el círculo lógicamente vicioso que critican los escépticos. La cuestión no es averiguar cómo salir de él, sino más bien cómo puede entrarse adecuadamente. En realidad, todo niño lo hace —recuerda algún

hermeneuta— al crecer en una determinada forma de vida, porque «crecer en el lenguaje es crecer en el mundo», como dijo Wittgenstein. De modo que se trata de un *circulus fructuosus.* Aunque en realidad el proceso con el que aquí tenemos que habérnoslas es infinito, ya que no es posible llegar nunca a una total claridad, a una claridad definitiva, sobre el «todo». Lo importante será, pues, *saberse* en dicho proceso. Si en contextos popperianos se habla de «falibilismo», aquí cabría hablar más bien —como ha sugerido Radnitzky— de «meliorismo». Es evidente que cuando Popper insiste en que la investigación comienza con la tensión entre el conocimiento y la ignorancia, o cuando subraya que no hay problemas sin pre-conocimiento (menos aún con no-conocimiento), está apuntando a algo muy parecido. Pero la diferencia decisiva es que, para el hermeneuta, se comienza siempre a partir de una suma de pre-conocimientos, y no, como quiere el popperiano, de un *problema,* lo cual marca de una vez por todas el distinto talante filosófico de uno y otro. En todo caso, ambos se alejan radicalmente del enfoque cartesiano paradigmático: el propio del solipsismo metodológico, en cuyo marco el *cogito* representa una situación opuesta a la del pensador de la tradición fenomenológico-hermenéutica, que está situado desde un principio en un contexto influido o determinado por unos pre-conocimientos de valor propiamente constituyente.

Por lo demás, se trata de un proceso infinito también en otro sentido muy preciso: en el de la «dialéctica de la situación abierta». En el proceso de desarrollo del conocimiento iluminamos sólo aspectos parciales —uno o varios, pero nunca todos— de dicha oscilación del todo a las partes. Comenzamos a partir de ciertos puntos del texto, cualquiera que sea la naturaleza de éste, y reflexionamos a partir de este conocimiento parcial, pero *cargado,* sobre el todo. Lo cual obliga a reconocer esta forma de proceder como una variante del holismo.

Los cánones más representativos de la hermenéutica podrían ser los siguientes:

a) la *ampliación de sentido:* oscilando entre el sentido global y el de las partes, ensanchamos, ampliamos en círculos concéntricos, la unidad del sentido buscado.

b) la *autonomía del objeto* y la *atención a las tradiciones:* en ocasiones no basta con poner a prueba algunas interpretaciones provisionales de las partes por recurso al significado global del texto concebido como un todo, sino que hay que recurrir a otros textos paralelos del mismo autor o de la misma tradición tomada como horizonte hermenéutico decisivo.

c) la *creatividad:* en cuanto «mediación de tradiciones», la comprensión incluye cierta innovación creativa; «todo comprender es un comprender mejor». En la medida, en efecto, en que comprendemos un texto, lo comprendemos —en algunos aspectos al menos— mejor que su autor; podemos buscarle variantes, parafrasearlo, traducirlo, etc.

d) la *conciencia de la propia historicidad:* la hermenéutica es perfectamente consciente, en todos sus desarrollos, de su naturaleza histórica, de su subordinación a la historia; de haber nacido, en una palabra, en el marco de una muy precisa «historización». Y, sin embargo, esta consciencia no ha impedido la emergencia de una tensión inequívoca entre dos posibles enfoques de esta cuestión en el territorio conceptual hermenéutico. Por una parte están quienes, desde su concepción de la hermenéutica como una tematización «intersubjetivamente válida» del significado de los textos y de las objetivaciones culturales, y como una mediación de tradiciones no menos objetiva, asumen la «historicidad», la elevan a conciencia explícita y tienden así de algún modo a «superarla». Y están, por otra, los que la entienden como una actividad inexorablemente «comprometida», dado que todo intérprete viene comprometido con una situación que lo determina. Los primeros son «historicistas» explícitos, que pese a todo consideran posible acceder a una determinada objetividad, nunca absoluta, desde luego, ya que siempre termina por reconocerse que la historicidad del intérprete es una de las precondiciones de la comprensión: «sólo quien está en la historia puede comprender la historia». Los segundos radicalizan esta historicidad en un sentido límite, próximo en cierto modo al de algunas variantes del existencialismo.

e) la *conciencia dialógica:* a la que corresponde, claro está, la apertura autocrítica, la disposición a revisar la opinión propia, el antidogmatismo y la apertura comunicativa, tan característica del «traductor». Sin olvidar tampoco que el diálogo es asimismo recreación de lo heredado. «El diálogo» —ha escrito Gadamer— «es un proceso por el que se llega a un acuerdo. Pertenece, pues, a la naturaleza de todo verdadero diálogo el atender al otro, el conferir validez a sus puntos de vista y el ponerse en su lugar, no tanto en el sentido de querer comprenderlo como tal individualidad, cuanto en el de comprender lo que dice. Lo que se trata de captar es el derecho objetivo de su opinión, única vía por la que llegar a un acuerdo

> sobre la cosa. No referimos, pues, su opinión a él mismo, sino a su propio opinar y entender. Cuando lo que centra nuestra atención es el otro como individualidad, como ocurre en el diálogo terapéutico o en el interrogatorio del acusado, no hay lugar para la consecución veraz de la situación de acuerdo. Todo esto, que caracteriza la situación del acuerdo (o "entendimiento") en el diálogo, entra verdaderamente en lo hermenéutico allí donde lo que está en juego es *comprender textos».*

La recepción de la hermenéutica gadameriana ha sido lo suficientemente rica en confrontaciones, observaciones y tomas de posición tendentes a reclamar el valor y el potencial crítico, o incluso emancipatorio, del comprender humano, como para abrir la puerta a un nuevo episodio de esta larga historia, usualmente caracterizado ya como «hermenéutica crítica». Una hermenéutica que no constituye, desde luego, un cuerpo unitario, dadas las discrepancias entre sus representantes: pensadores con niveles tan diferentes de compromiso con el «giro hermenéutico de la filosofía» como Apel, Habermas, Ricoeur, Rorty o Vattimo, pero que conforman un frente de oposición, por así decir, a la hermenéutica «clásica» o «tradicional», y ello en un doble sentido. Por una parte, sus desarrollos teóricos ya no son deudores en ninguna medida apreciable de la tradición del humanismo clásico y romántico; por otra, se oponen explícitamente al modo de concebir la tradición en la variante gadameriana de la hermenéutica, esto es, a la manera de un horizonte acríticamente «rehabilitado» como estructura ontológica. Y no sólo eso, sino que optan además por no rechazar, y aun por asumir como complementarios, desarrollos teóricos ajenos a la tradición hermenéutica, como puedan serlo la filosofía analítica en su última fase, la *Ideologiekritik,* el psicoanálisis, las ciencias sociales, etc.

Frente a la mera interpretación, la hermenéutica crítica apela a la desmitificación, por lo que se constituye, tras la «recolección del sentido», en una genuina «hermenéutica de la sospecha». Frente a la mera descripción de los plexos de sentido generados por la tradición, postula la rehabilitación del poder de la reflexión crítica y su voluntad de emancipación respecto del endurecido poso de control y dominio sedimentado en aquélla. Considera necesario dotar a la hermenéutica, lejos de la absolutización del componente lingüístico como único elemento implicado en la comprensión del sentido, de un enraizamiento material. Y espera de ella, sobre todo, que desarrolle —o, cuando menos, tematice— los desafíos a que se ve expuesto el ser humano en las sociedades avanzadas de nuestro tiempo, desde los repre-

sentados por las tecnologías de la comunicación a los relativos al control y uso de armamentos, y que procure pautas para hacerles frente.

* * *

En la estela de la hermenéutica crítica, Karl Otto Apel ha subrayado críticamente el desinterés gadameriano por los aspectos metodológico-normativos de la hermenéutica filosófica, juzgándolo en buena medida autocontradictorio, dado el punto de partida del filosofar de Gadamer y las funciones que, paso a paso, ha ido reclamando para él. Apel parte, en efecto, de la tesis de la relevancia metodológico-normativa a propósito de la comprensión filosófica de toda forma posible de conocimiento humano, incluida la autocomprensión. Y, consecuentemente, rechaza el intento gadameriano de «neutralizar» metodológicamente la comprensión hermenéutica y salvar al mismo tiempo su sustancia filosófica. A diferencia, pues, de Gadamer, Apel no cree posible asumir el legado kantiano y renunciar a la vez a la *quaestio iuris,* esto es, a la aspiración de ofrecer una *justificación* filosófica de la *validez* del conocimiento, que en este caso se refiere al ámbito de sentido abierto por el interés en el «entendimiento» globalmente considerado. Por otra parte, en su pormenorizado análisis de la «ruta de la pragmática», Apel —cuyo enfoque pragmático-trascendental puede entenderse como fruto de una semiotización del trascendentalismo kantiano en clave pragmatista— ha sentado las bases para una justificación razonada de la necesidad de hacer confluir las concepciones lingüísticas propias de la filosofía analítica y de la hermenéutica.

* * *

Al igual que Apel, Habermas reconoce su deuda con algunas piezas decisivas de la fase «ontológica» de la hermenéutica, como la valoración positiva de la «comprensión de sentido» en tanto que elemento decisivo de la acción humana, la apertura comunicativa, la conciencia del enraizamiento de todo proceso comprensivo en el «mundo de la vida» [*Lebenswelt*] o, en fin, el cuestionamiento del reduccionismo objetivista y del proceso de universalización de la racionalidad técnico-instrumental. Pero, a la vez, critica tanto el fondo conservador y anti-ilustrado de la revalorización gadameriana de los conceptos de «prejuicio» y «autoridad», como el restauracionismo de su concepto de verdad. Y lo hace en nombre de una hermenéutica reconstructiva de las pretensiones de validez, consciente de que la ex-

plicitación de las condiciones de validez de las manifestaciones simbólicas en que, en definitiva, consiste toda reconstrucción racional, ayuda a explicar los casos desviados y puede así ejercer una función crítica. Habermas ha subrayado asimismo la necesidad de penetrar en las motivaciones inconscientes de las deformaciones del sentido. Aceptar la existencia de distorsiones del sentido y no profundizar en su secreto equivale, a sus ojos, a detener arbitrariamente en un punto decisivo el curso de la reflexión. Tanto el psicoanálisis como la *Ideologiekritik,* que viven de la posibilidad de remontar la circunscripción histórica de la conciencia, son y deben ser referentes ineludibles para una hermenéutica que persiga trascender la inmediatez de la conciencia y erigirse en autoconciencia crítica y praxis transformadora. La hermenéutica crítica se convierte así en el espacio para el ejercicio de una genuina «hermenéutica profunda», con la consiguiente revalorización del psicoanálisis, reivindicado en este contexto como ilustración de la posibilidad de una mediación entre cientificismo y hermenéutica. El concepto psicoanalítico de «motivo inconsciente» tiene, en efecto, como no duda en recordar Habermas, una estructura cuasi-causal, dado que los motivos actúan como causas al imponerse a los sujetos «a sus espaldas, pero, al venir dados en plexos simbólicos, tienen también la forma de necesidades *interpretadas.* Partiendo de una interpretación objetiva de los fenómenos, tales motivos ayudan, pues, a comprender la raíz de las condiciones alienadas y alientan la emancipación.

* * *

Con Paul Ricoeur, esta «hermenéutica profunda» se sabe claramente deudora y heredera de la «filosofía de la sospecha», según su propia expresión, de Marx, de Nietzsche y de Freud. De la sospecha radical de que las cosas no son lo que parecen y de que no toda pieza cognitiva que se presenta como conocimiento genuino es realmente tal. En el bien entendido de que los filósofos de la sospecha no buscaban, claro es, la anulación de la consciencia, sino su extensión y purificación. O lo que es igual, su «clarificación» respecto de toda forma falsa, de todo impulso mixtificador, de toda tendencia generadora de «ideología» a velar, oscurecer y distorsionar la realidad. Entroncando con ellos, Ricoeur ha procedido a presentar, junto a la clásica visión de la interpretación como «recolección de sentido», una (posible) «hermenéutica desmitificadora» volcada a hacer justicia al «principio de realidad» (Freud), a la necesidad que rige la reproducción material de la vida humana (Marx) y a la llamada al aumento de

la potencia vital y a la restauración de la fuerza del hombre desde un replanteamiento radical de la cuestión de la voluntad de poder y del eterno retorno, del Superhombre y de Dionisos, «sin los cuales este poder no sería más que la violencia de este mundo» (Nietzsche). La vía abierta por Ricoeur recurre también al estructuralismo y a las ciencias humanas, así como a determinados planteamientos de la filosofía analítica tardía y del existencialismo. Al igual que Apel o Habermas, Ricoeur se distancia de Gadamer introduciendo explícitamente la problemática de la crítica y de la verificación en la comprensión, pero, a diferencia de ellos, no busca su apoyo única ni principalmente en la tradición pragmático-analítica de la crítica del sentido, de Peirce a Wittgenstein, sino también —y en muy importante medida— en Husserl y, en general, en el acervo fenomenológico. En la crítica del objetivismo naturalista y en el replanteamiento de la cuestión de la intersubjetividad, Ricoeur recurre al concepto de «mundo de la vida»; frente a la transición directa, sin pasos intermedios, que realiza Heidegger desde la comprensión a la estructura ontológica del *Dasein,* desarrolla un detallado análisis «fenomenológico» de los actos lingüísticos y de las nervaduras fácticas del *Lebenswelt.* Y al hacerlo contrapone a la «vía breve» heideggeriana una «vía larga» a través de las ciencias humanas. Explicación y comprensión no son para Ricoeur excluyentes, sino que convergen, haciendo a su vez compatible la simbiosis entre epistemología y hermenéutica. Una simbiosis cuyo fundamento es de orden existencial: los productos culturales y científicos de que se nutre la experiencia humana del mundo no son sino huella y testimonio de la finitud, son «experiencia de finitud». El carácter crítico de la hermenéutica de Ricoeur se sustenta, en fin, como en el caso de Apel o Habermas, en una intención desenmascaradora de los elementos no tematizados que subyacen en la comprensión del sentido. Ante la disyuntiva entre restauración del sentido y reconstrucción de sus presupuestos y condiciones, que según una visión muy difundida polariza el actual debate hermenéutico, Ricoeur se sitúa —frente a quienes, como Gadamer, persiguen la restauración— del lado del segundo polo. También ahí deja notar su presencia, pues, la intencionalidad última de la «filosofía de la sospecha», de la cual la hermenéutica de Ricoeur de huellas y de síntomas, desenmascaradora tanto de los elementos que operan en los «bajos fondos» de la comprensión de sentido como de la violencia que se oculta tras los símbolos, sería un último vástago.

* * *

A partir de *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* obra publicada en 1979 y que marca el comienzo de su extraordinaria influencia en la filosofía de las últimas décadas, Richard Rorty ha teorizado repetidamente el antiguo rechazo pragmatista de la epistemología —o, si se prefiere, de la tradición epistemológica moderna— que caracteriza también a no pocos hermeneutas. Rorty llega incluso a proponer una tajante disociación de la filosofía misma respecto de cuanto haya podido cobijar esa tradición en su empeño definitorio: obtener parámetros teóricos llamados a permitir la conmensuración de todos los discursos desde posiciones declaradamente «representacionistas». Ser epistemólogo equivale, en opinión de Rorty, a aceptar la existencia de un «terreno común» en el que hacer efectiva la virtualidad del acuerdo; y esto es justamente lo que él niega, frente a Apel y Habermas. «Hermenéutica» no es para Rorty, como tampoco lo fue para Gadamer, el nombre de una disciplina, un método específico o un programa de investigación. Ni la diferencia entre epistemología y hermenéutica es una diferencia entre métodos, ámbitos de racionalidad (en el sentido del dualismo entre ciencias humanas y ciencias de la naturaleza), hechos y valores o, en fin, entre «conocimiento objetivo» y algo «más viscoso y dudoso». Es, ante todo y por el contrario, un fenómeno humano, algo que tiene más bien que ver con nuestro modo de estar en el mundo, con nuestro proceso de autoformación o educación como seres humanos. Un fenómeno para el que Rorty prefiere el término «edificación» *[edifying],* menos «vulgar» que el de «educación» y menos pomposo que el de *Bildung.* La filosofía edificante, equiparable al empeño hermenéutico que nos exige un constante redescubrirnos y redefinirnos, es ese modo de hacer filosofía que surge cuando identificamos nuestra actividad racional con la apertura de ámbitos nuevos, más interesantes y provechosos, de comunicación. Su rechazo de todo proyecto de fundamentación, su desdén por la «oficialización» de la filosofía y la ciencia, y su defensa de una racionalidad crítica, abierta, irónica y provocativa, siempre a la búsqueda de nuevos terrenos en los que edificar nuestra cultura, ha llevado a Rorty a conectar con filósofos como Kierkegaard o Nietzsche, en los que se apoya para rehabilitar conceptos como los de «relativismo» e «irracionalismo» frente a la filosofía «sistemática». Todo lo cual se confunde en último término con una apuesta en favor de la «cultura literaria» frente a la filosofía y la ciencia altamente profesionalizadas y especializadas, tan representativas, por otra parte, de la cultura dominante; una apuesta a favor —por decirlo con uno de sus lemas más famosos— de la filosofía como participación libre en la secular «conver-

sación de la humanidad». O como lugar de la creación versátil e imaginativa de «nexos de sentido»...

* * *

La hermenéutica crítica de Gianni Vattimo hunde sus raíces en Nietzsche y Heidegger —los dos hitos máximos, en su opinión, del pensamiento realmente contemporáneo—. Lejos de todo intento restaurativo, Vattimo se propone sugerir, sin embargo, y contrariamente, respuestas a los desafíos a que se ve enfrentada la razón en la época de las tecnologías de la comunicación y de la ascensión de las masas. Desde esta perspectiva general, Vattimo invita a la hermenéutica a constituirse en una suerte de «ontología del declinar» en la que resulte a la vez posible repensar la filosofía a partir de una concepción distinta del ser, una concepción que renuncie a apoyarse en sus rasgos «fuertes». Pasa así Vattimo a reivindicar un pensamiento «débil», anti-fundamentista, capaz de «ayudarnos a pensar de manera no sólo negativa, no sólo de devastación de lo humano, de alienación, etc., la civilización de masas», esto es, esa forma de supervivencia, de condición marginal y de contaminación en que se ha convertido nuestro ser-en-el-mundo. Posibilidad ésta que Gadamer se habría cerrado con su renuncia al componente nihilista de la ontología heideggeriana, verdadero núcleo —para Vattimo— de toda posible profundización, crítica y radical, de la hermenéutica en nuestros días. Vattimo discrepa igualmente de las reformulaciones más o menos trascendentalistas —en el sentido, sobre todo, de Apel— de la hermenéutica heideggeriana: la finitud estructural del proyecto arrojado que es el ser-ahí, su ser para la muerte, no es para él un *a priori* en sentido kantiano. Esa interpretación, además de suponer una recaída en el tipo de pensamiento metafísico más allá del cual se propuso Heidegger conducir a la filosofía, rompería, a sus ojos, con el soporte fundamental de toda perspectiva hermenéutica, puesto que intentaría reconciliarla con los dos principales asideros del racionalismo moderno en sus versiones hegeliana y cartesiana: la idea de la continuidad originaria, por un lado, y la del sujeto autotransparente, por otro (es decir, la convicción de que para salvar la contradicción y la incomunicación el sujeto debe retornar a sí mismo, a su identidad originaria, junto con el objetivo de un control pleno de los contenidos de la conciencia). La idea de una «continuidad originaria» implica para Vattimo una profunda ruptura con los rasgos genuinos de la hermenéutica, y más concretamente con su concepto de verdad. La verdad —que Vattimo entiende, con *cierto* Heidegger, como la experiencia

de una «dislocación» o de un «convertirse en otra cosa» del sujeto— choca con la dialéctica, que resuelve sintéticamente las contradicciones en un retorno a sí mismo del saber. En su opinión, la dialéctica hegeliana hace realmente superflua a la hermenéutica, algo de lo que Gadamer tampoco se habría percatado.

En definitiva, una profundización genuina de la hermenéutica debería, desde esta perspectiva, olvidar toda b squeda de fundamentos ltimos de y para el pensamiento en aras de una comprensión de éste «como *An-denken,* como un remontarse *in infinitum,* como un salto en el *Ab-grund* de la condición mortal, siguiendo la retícula de los mensajes histórico-lingüísticos que en su apelar a nosotros determinan y definen el sentido del ser como éste se da en nuestra constelación histórico-destinal». Con vistas a ese objetivo, opina Vattimo que la hermenéutica debería desarrollar los planteamientos gadamerianos en tres direcciones. En primer lugar, en la de una concepción del ser y de la verdad volcada a definirlos de acuerdo con caracteres «débiles», ya que sólo un ser así pensado permite concebir la historia, como quiere la hermenéutica, como transmisión de mensajes lingüísticos en los que el ser «acontece, crece, deviene». En segundo lugar, en la de una concepción del hombre en términos de «mortalidad», que sea, por tanto, capaz de tomarse en serio la temporalidad de la existencia, la finitud humana, como posibilidad misma de la historia. Por ltimo, en la de la construcción de una ética de la interpretación colocada más bajo el signo de la *pietas* que bajo el de la acción realizadora de valores. Muy gadamerianamente, Vattimo entiende, en fin, la hermenéutica como retórica, alejándose así no poco de los planteamientos de Apel y Habermas. Siendo, además, precisamente esta perspectiva retórica la que, tanto para él como para Rorty, posibilitaría una interpretación en clave decididamente hermenéutica de las ltimas tendencias de la filosofía (post-positivista) de la ciencia.

* * *

La relación con el pasado se configura, pues, en el continente hermenéutico con centralidad constituyente. Y no sólo, por supuesto, en el sentido «ontológico-fundamental» de la «presencia» del pasado en el futuro. Porque, en definitiva, lo que aquí emerge para el filosofar es —o puede ser: lo ha sido en algún caso señero, también en otros que no lo son tanto— la historia de la filosofía como tarea decisiva. Una historia llamada, claro es, tanto a hacerse cargo de «las condiciones elementales que hacen posible un retorno positivo al pasado en el sentido de una apropiación creadora del mismo» como a

rendirse al imperativo de «ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella». Pasado, pues. Tradición. Incluso —o sobre todo, como hemos visto— cuando lo que está en juego no es, como en el caso de Hegel, una «superación» *(Aufhebung),* sino un «paso atrás» *(Schritt zurüch).* Operación esta que ha permitido, como es bien sabido, larga y sostenidamente a Heidegger no volver a lo ya dicho por la tradición, sino —contraria e imaginativamente— a lo «no pensado en ella». No pensado, aunque sí, ciertamente, más o menos necesariamente implicado por lo que ella ha pensado... Lo que ayudaría tal vez a explicar la desazón, por ejemplo, que late en apreciaciones como la siguiente, debida —*precisamente*— a un hermeneuta español famoso por su fidelidad a ese paradigma: «La tarea de una conciencia finita de sí, de una iluminación indefinida de los presupuestos de toda comprensión, resulta a la postre, para la conciencia filosófica primaria —que, no lo olvidemos, es la que *hace filosofía*— inhibidora de sus propias pretensiones. Si la conciencia filosófica asume como su propia tarea la que la hermenéutica impone, entonces no cumple la suya, a saber, la elaboración de teoría para la comprensión de los problemas vigentes. Pues, o bien gasta todo su esfuerzo en el diálogo con el pasado filosófico, o —lo que en el fondo no es tan distinto— lo emplea en la iluminación de sus propios supuestos. La conversación con el pasado se transforma así en la única tarea filosófica, lo cual es contrario al sentido que la presencia del pasado tiene en el acto filosófico, donde comparece siempre como posición lógica posible ante un problema dado. La aspiración universalista de la hermenéutica tiende no sólo a introducir la conciencia finita de la propia historicidad, sino a sustituir íntegramente a la actividad filosófica inmediata. Ahora bien, una elemental consideración del acto filosófico y de su referencia al pasado muestra que si sólo se hiciera hermeneútica nunca se habría hecho filosofía. Tal sustitución no es posible, a no ser que se entienda que *ya* no cabe hacer otra cosa».

En cualquier caso, y por mucho que ciertos «retornos» puedan ser y hayan sido efectivamente avances, la tradición elevada a norma —«sustancializada», si se prefiere— acostumbra ser, en lo bueno y en lo malo, fuerza de resistencia. Y por mucho que la inteligencia activa y crítica, transformadora y propositiva, actúe en contra de su ciego dominio, esa fuerza, que es capaz de asumir las más diversas máscaras, estará siempre ahí, tirando hacia atrás, canonizando el pasado o congelándolo simplemente en un sosiego imposible, en una melancolía difusa o en una apelación retórica a la «revolución» —«conservadora», claro es—. Es más, la creación autónoma de significado o la

dación, si se prefiere, de sentido, deudoras de los imperativos de la razón práctica, han sido siempre instancias de lucha contra esa resistencia. Una lucha que una y otra vez ha asumido la forma de la apuesta. Y en toda apuesta latieron y siguen latiendo, como es bien sabido, los gérmenes de lo distinto; la tentación de lo Otro.

Por lo demás, va de suyo que la figura del «intérprete» se ajusta mucho más al ondulante intelectual «posmoderno» que la figura del legislador a cuya estrategia «moderna» corresponde centralmente la visión de la moral y el derecho como instrumentos de acción y de cambio social.

I
ENTRE LA OBJETIVIDAD Y EL DISCURSO

Capítulo I

La hermenéutica: ¿enroque o jaque mate a la teoría del conocimiento?[1]

Óscar L. González-Castán

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta investigación es doble. Por una parte, quiere aclarar las relaciones que establece Heidegger entre la hermenéutica, en tanto que filosofía que se presenta como fenomenología a la vez que como ontología fundamental, y algunos problemas clásicos de la teoría del conocimiento, especialmente el problema de la evidencia.

[1] Quiero dar las gracias al profesor Jacobo Muñoz por haber pensado en mí para participar como investigador en el proyecto «Hermenéutica y epistemología». También quiero agradecer al profesor Miguel García-Baró y al grupo de investigadores y amigos que asistieron hace años a su seminario de la Fundación Ortega, dedicado a estudiar la obra primera de Heidegger. Con todos ellos tuve la ocasión de hablar por primera vez sobre los temas que aparecen en este ensayo. De muchas de las cosas que en ese seminario se dijeron me he beneficiado, aunque sólo yo sea el responsable de todo lo que aquí se sostiene. Estoy en deuda igualmente con los coordinadores del seminario «Conocimiento e interpretación», V. Sanfélix, A. J. Perona y P. López, por haberme invitado a presentar en él una versión incipiente de este artículo. A todos los asistentes a este segundo seminario también quiero dar las gracias por sus valiosas críticas. Finalmente, no quiero dejar de expresar mi gratitud a Andrés-Francisco Contreras, que supo discutir tan acertadamente este trabajo.

Trataré la cuestión de la evidencia en la primera sección del ensayo a partir de algunas críticas fundamentales que hace Heidegger al método descriptivo fenomenológico de Husserl. Al hilo de esta discusión, señalaré las dificultades en las que el propio Heidegger se ve envuelto cuando intenta superar lo que él identificaba como algunos de los presupuestos fundamentales de la fenomenología husserliana. Podríamos resumir en un lema la idea directriz de Heidegger sobre esta cuestión: ninguna descripción sin preconcepción. La tarea de mostrar cómo Heidegger dio cuerpo teórico a esta breve fórmula propagandística —que hará que reemplace el concepto de evidencia por el de interpretación como eje central de sus meditaciones— obligará a encarar lo que me parece que son algunas tensiones metodológicas de muy difícil resolución en el cuerpo de la hermenéutica heideggeriana. Estas tensiones hacen que sospechemos seriamente que *Ser y tiempo,* tanto desde el punto de vista de su contenido como de su método, sea, cuando menos, un libro apresurado en su concepción filosófica porque no muestra hasta el final los presupuestos que lo animan. En especial, existe un conflicto de fondo entre las tesis que defienden la historicidad y la facticidad de toda existencia humana, que sostienen, entre otras cosas, que estamos sumidos siempre de antemano en redes interpretativas de la realidad —algunas de las cuales muestran la cosa y otras la ocultan— que constituyen el trasfondo más íntimo de la propia subjetividad, y la idea de que debemos intentar describir, porque es posible, las cosas mismas para que éstas se muestren en su plena fenomenicidad, sin rastro en ellas de ocultación o de dobleces. Pero la complicación mayor es comprender cómo, una vez identificadas estas tesis, el filósofo que las detecta y que, por lo tanto, se concibe a sí mismo como constituido por las estructuras ontológicas a las que ellas se refieren, pues son autorreferenciales, ha podido señalar correctamente, dentro de su facticidad, cuáles son las interpretaciones deformadoras de algunos fenómenos y cuáles no lo son. Dicho en otras palabras, el problema es cómo compaginar la introducción de nociones normativas, como la de corrección, con las tesis de la historicidad y la facticidad de la vida.

El segundo objetivo de esta investigación es elaborar las relaciones que hay entre la hermenéutica, como forma práctica básica en la que el ser humano está originariamente en el mundo, y el conocimiento, como instalación teórica en él. Esta investigación, al igual que la anterior, está circunscrita al periodo de reflexión filosófica de Heidegger que culmina con la publicación de *Ser y tiempo* en 1927. En el sentido crecientemente consolidado que dio Heidegger a la hermenéutica, en tanto que forma de estar aposentados e incrustados

fácticamente en el mundo, ésta no se refiere a nada que niegue la posibilidad del conocimiento y de la ciencia o que vaya en contra de los resultados epistemológicos que obtenemos gracias al conocimiento teórico y técnico que esta última proporciona. Como consecuencia, nada en su filosofía hermenéutica supone un rechazo frontal a la teoría del conocimiento entendida en un doble sentido: como teoría general sobre la verdad y, en un sentido más derivado, como filosofía de la ciencia, es decir, como reflexión acerca de los métodos, objetos, funciones y presupuestos de nuestro conocimiento más firme de la realidad natural, representado por el conocimiento teórico de cuño científico-natural. Lo que sí niega Heidegger —y en este punto no hace nada más que servir de correa de transmisión de la crítica husserliana al positivismo— es que la filosofía deba ser sólo o principalmente filosofía de la ciencia, además de ser enciclopedia y coordinación de los resultados parciales especializados de las distintas disciplinas científicas en una visión naturalista del mundo. Así pues, la filosofía no es sirvienta de la ciencia como pretende el positivismo, ni lo es tampoco de la teología, por mucho que se haya dicho que el pensamiento de Heidegger es, en una medida importante, criptoteología. Que Heidegger haya orquestado una crítica, que muchos suponen definitiva, a los problemas de la teoría del conocimiento de cuño cartesiano y a los supuestos ontológicos que la amparan —sobre todo a la idea de que hay una dicotomía entre el sujeto cognoscente, autoconsciente y transparente a sí mismo, y los objetos mundanos de conocimiento— no implica en absoluto la negación frontal de la teoría del conocimiento como reflexión teórica sobre la verdad, el conocimiento y la ciencia. Más bien, el interés fundamental de Heidegger es, sobre todo, hacer ver que los problemas de la teoría del conocimiento, independientemente de las soluciones que se les dé (cartesianas o no), llegan demasiado tarde respecto de lo que sería una meditación filosófica fundamental sobre el conocimiento y sus objetos.

Esta reflexión filosófica, entendida como fenomenología hermenéutica, estaría referida, por una parte, al estudio del lugar que la actitud teórica tiene en el conjunto de la existencia humana. Por otra parte, la filosofía se ocuparía también de la interpretación del modo de instalación básico, de carácter eminentemente preteórico, en que nuestra vida en el mundo se realiza y, en gran medida, se consume. En la terminología de Heidegger, la filosofía sería, en parte, una meditación ontológica sobre el conocimiento y la ciencia en la que, desde luego, se pueden encontrar afirmaciones gnoseológicas, pero no una estricta teoría del conocimiento ni, en su prolongación contem-

poránea, una filosofía de la ciencia, las cuales serían, en cambio, de carácter óntico por estar referidas a la ciencia como un objeto cultural más. Además, la ciencia, por estar ella misma referida esencialmente a objetos mundanos y a las regiones del ser en que ellos pueden clasificarse, también sería una investigación óntica de tales objetos.

Según estas consideraciones, hacer teoría del conocimiento es, cómo no, una tarea legítima e interesante, pero no es filosóficamente primaria. No es, en su terminología, una investigación ontológica fundamental. Respecto de la posición central que debe ocupar en el tablero filosófico el tema por excelencia de la filosofía según Heidegger —la cuestión del ser—, las investigaciones relativas al conocimiento desde la óptica de la teoría del conocimiento deben ser esquinadas —no negadas o superadas— en favor de las investigaciones ontológicas sobre el conocimiento antes señaladas. Habrá que ver entonces cómo elabora su intento de situar el pensamiento filosófico en un terreno previo a los problemas de la teoría del conocimiento, convertidos, a la postre, en temas de la filosofía de la ciencia. Lo interesante en el caso de Heidegger es ver de qué manera prepara y dibuja este terreno previo, qué rendimientos extrae de él y al servicio de qué ideal filosófico están puestos. Así pues, desde el punto de vista filosófico, además de presentarse como una contribución al esclarecimiento de la discusión actual sobre las relaciones entre la hermenéutica, el conocimiento y la teoría del conocimiento, el presente trabajo se orienta a discutir la posibilidad de retraerse a este terreno preteórico básico de la existencia humana para fundar en él otros modos de existir en que la vida puede concretarse y modularse, como son la moral, el arte, la política, la técnica o la propia ciencia.

2. CRÍTICA A LA FENOMENOLOGÍA Y A SU MÉTODO COMO TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

La ocasión que Heidegger encuentra para orquestar el ataque a ciertas formas de hacer teoría del conocimiento, de inspiración y raigambre cartesianas, y comenzar a desarrollar una manera relativamente novedosa de encarar el problema del conocimiento humano, se la proporciona Husserl. En el curso que impartió en la Universidad de Friburgo en el verano de 1923[2], Heidegger propone una crí-

[2] M. Heidegger, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität). Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923,* Käte Bröcker-Oltmanns (ed.), GA 63, Fráncfort del

tica radical a algunas de las presuntas preconcepciones en las que está basada la fenomenología husserliana, en especial las que se traslucen en las *Investigaciones lógicas* en su primera edición, aunque lo que dice también debería afectar en gran medida al giro idealista que la fenomenología toma claramente a partir de *Ideas I*. La idea directriz, un tanto estereotipada, que Heidegger extrae y subraya de estas obras, es que se debe dotar a la descripción de cualquier fenómeno en general y, en particular, a la descripción de las vivencias en que estos fenómenos se nos dan, ellas mismas convertidas también en fenómenos para la conciencia reflexiva, de rigor y certeza matemáticos. Las vivencias cognoscitivas, especialmente las perceptivas, y sus objetos intencionales, en este caso los objetos sensibles percibidos, no se escaparían de este esquema descriptivo-fenomenológico propuesto por Husserl. Sin embargo, Heidegger negará, en una tesis que tiene resonancias aristotélicas, que haya que identificar rigor con rigor matemático. No todas las investigaciones requieren ni permiten el mismo grado de exactitud. Así, afirmará que, independientemente de lo que haya que poner en el lugar del ideal matemático, la propia idea de una descripción rigurosa que guía la fenomenología de Husserl es una idea fallida en su misma concepción.

El motivo por el cual Heidegger niega toda teoría del conocimiento como doctrina de la ciencia fundada en el análisis descriptivo-fenomenológico de las vivencias cognoscitivas es doble. Por una parte, sostiene que este análisis no es estrictamente fenomenológico, en el sentido de atenerse exclusivamente a lo dado en y ante la conciencia, ya que Husserl vuelca sobre él un ideal preconcebido, no cuestionado hasta el final, de rigor y certeza. Heidegger recusa la concepción, de origen griego, según la cual todo aquello que no alcance el rigor de la matemática será un saber de segunda o tercera fila, si llega a serlo en absoluto. Este principio se aplicaría con igual pertinencia a nuestro conocimiento de los fenómenos considerados en su doble vertiente: como vivencias de conciencia y como objetos intencionales de estas vivencias. Si respecto de los fenómenos en este doble sentido no fuera posible una descripción absolutamente rigurosa, la posibilidad de tener un conocimiento del conocimiento, al igual que la investigación sobre la misma posibilidad del conocimiento, se desbaratarían. Sin embargo, para Heidegger esta imposición de

Meno, Vitttorio Klostermann, 1988. (Trad. esp.: M. Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad,* Jaime Aspiunza [ed.], Madrid, Alianza, 1999. En las citas he seguido esta traducción.)

un modelo es una estrategia catastrófica. No puede cometerse un error más grande que situar a la matemática en el máximo altar de la idea de ciencia para, una vez situada allí en lo alto, adorarla como el modelo al que todas las demás ciencias, incluida la fenomenología como ciencia estricta, deben tratar de imitar humildemente. Una idolatría de semejante «conocimiento de oro» supone una inversión profunda de lo que debería ser nuestro verdadero culto cognoscitivo. Heidegger, convertido en un nuevo Moisés, va a tratar de destruir estos falsos ídolos con unas nuevas «tablas de la ley».

La revelación necesaria para aniquilar nuestros falsos cultos ancestrales la ofrece la idea de que la ciencia es, ante todo, un modo, entre otros muchos, de existencia humana. Ya en los escritos de Heidegger previos a *Ser y tiempo* se empieza a poner de manifiesto que la meditación sobre la ciencia y, en este sentido, también la «teoría del conocimiento», deben escorarse progresivamente desde la consideración de la ciencia como un conjunto de enunciados presuntamente verdaderos y sistemáticamente ordenados por relaciones de fundamentación y que están justificados por los contextos metodológicos y/o empíricos y prácticos en que surgen, a su tematización como otra forma posible más en que la existencia humana se realiza, está y se demora en su trato con el mundo.

Esta deriva anticientificista de Heidegger abona el terreno para que una cierta guía metodológica se vaya consolidando en su visión de la ciencia. La existencia humana es el baremo de la ciencia y de sus resultados —no, por supuesto, en cuanto a su validez objetiva, eficacia técnica y capacidad de predicción, de las que nunca dudó Heidegger, sino en cuanto a su capacidad de apropiación de lo originario de la vida humana y de descripción adecuada de los acuíferos de los que se nutre y sobre los que se asienta el sentido de la ciencia—, y no a la inversa. Esta máxima hará que considere que los objetos de ciencia lo son en mayor grado cuanto menor sea la distancia que se abra entre lo que investigamos y la vida misma, erigida por Heidegger en concepto central de su primera filosofía y de su filosofía primera. Así, puesto que Heidegger parece considerar que los objetos de la ciencia matemática son los más apartados de las características de la vida humana, ellos serán también los que menos existencia científica exijan y supongan.

Con esta idea se daría el giro radical que Heidegger buscaba al prejuicio que el pensamiento griego habría volcado sobre la ciencia y su rigor característico. Se trata de ser lo menos griego y, también, aunque por otros motivos, lo menos cristiano como sea posible. El rigor de una ciencia es tanto mayor cuanto más se deje traslucir en ella el proceso mismo de la vida, ahora elevado a concepto. Por eso Hei-

degger buscaba, de una forma paradójica, en sus lecciones del verano de 1919 sobre los problemas fundamentales de la fenomenología, una ciencia originaria de la vida para la que lo fundamental no es hacer un retrato de la vida o representarla en una teoría, sino revitalizarla y volverse idéntico con su brotar. La experiencia genuina de la vida no puede ser ni profundizada, ni extendida, ni mejorada por la actividad teórica. Ni la religión, ni la ciencia, ni el arte, por ejemplo, salen mejorados o reforzados con la fenomenología, tal y como la concibe Heidegger.

Así pues, el pecado original de la filosofía ha consistido en la absolutización de la actitud teórica. El verdadero substrato originario de la vida, de la existencia, es la vivencia del mundo circundante. Y es esta vivencia del mundo circundante la que no es accidental o casual frente al carácter ocasional y deformante de la actitud teórica. La objetivación creciente que culmina con las ciencias naturales es, ante todo, un proceso de desvivimiento. Con todo, la vivencia del mundo circundante no debe construirse de una forma intencional. Más bien, se trata de decir que nuestra *vida* es nuestro *mundo*. Se trata de mezclar, si no incluso de identificar, los dos términos, vida y mundo. No quiere en ningún momento decir Heidegger que nuestra vida esté volcada o dirigida al mundo, como si entre vida y mundo hubiera distancia intencional entre el sujeto, fundamento de la relación intencional, y el objeto, su término; como si el mundo fuera, al igual que en Husserl, el horizonte de posible cumplimiento de nuestras vivencias o, sencillamente, «el conjunto total de los objetos de experiencia y del conocimiento empírico posible»[3]. Lo que sucede es que hay encuentros de muy distinto orden, prácticos siempre, ya sean cotidianos, históricos, científicos, morales, políticos, estéticos, con trozos de mundo respecto de los cuales nos comportamos de una u otra manera. Estos términos y otros semejantes son, precisamente, los que Heidegger usa continuamente y con los cuales cree poder ahuyentar las resonancias teóricas de la intencionalidad. La vida se comprende a sí misma originariamente de manera preteórica y la fenomenología es justamente el saber de este estrato originario[4].

La paradoja aludida anteriormente residiría en que el descenso a lo originario de la vida que se propone la fenomenología como cien-

[3] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch,* Walter Biemel (ed.), Husserliana III, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950, pág. 11.

[4] M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie,* Hans Helmunth Gander (ed.), GA 58, Fráncfort del Meno, Vitttorio Klostermann, 1992, pág. 27.

cia originaria es él mismo un proceso de la vida. La fenomenología y sus resultados son manifestaciones de la vida y no, como hemos dicho, retratos suyos. En este sentido, la tarea del filósofo es hacer de ascensorista de lo que se encuentra en la planta baja fundamental de lo prelógico y precientífico de la vida, con el fin de elevarlo hasta la vivienda del logos y captar así en qué consiste este carácter prelógico y precientífico, y no para hacer que la vida deje de tenerlo. Muchas de estas ideas se presentan de una forma condensada en los siguientes textos de unos años más tarde:

> Las matemáticas son las ciencias menos rigurosas de todas, pues en ellas el acceso [a sus objetos] es el más sencillo de todos. Las ciencias del espíritu presuponen mucha más existencia científica de la que un matemático pueda lograr jamás. No debe verse la ciencia como un conjunto de enunciados y contextos de justificación, sino en cuanto algo en lo que el existir fáctico viene a entenderse consigo mismo. La imposición de un modelo es antifenomenológico; antes bien, es del tipo de objeto y del correspondiente modo de acceso a él de donde debe extraerse el sentido de rigor de la ciencia[5].
>
> La matemática no es más rigurosa que la historia [*Historie*], sino que tan sólo está basada en un círculo más estrecho de fundamentos existenciarios que son relevantes para ella[6].

Con estas tesis se habría intentado zanjar negativamente la idea de que la *mathesis universalis* es la filosofía primera, cosa que, por lo demás, ya había hecho Husserl al sostener en *Ideas I* que la *mathesis universalis* no es ningún *a priori* para la investigación fenomenológica de la conciencia, sino sólo para la región eidética material de la naturaleza. Lo que queda sin justificar en el caso de Heidegger en la serie de lecciones preliminares a *Ser y tiempo,* lo que parece también una imposición de un modelo en sentido inverso, es por qué la ciencia debe estar apegada a la vida hasta ser una con su surgir. Que no deba hacerse de la matemática el modelo de la ciencia o, en general, de todo tipo de conocimiento en sentido estricto, no tiene por qué implicar que hagamos de la vida la meta de la ciencia, ni siquiera en el sentido modificado de ciencia con el que cuenta Heidegger, más

[5] M. Heidegger (1988), *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität),* ed. cit., pág. 72.

[6] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Friedrich-Wilhelm von Hermann (ed.), GA 2, Fráncfort del Meno, Vitttorio Klostermann, 1977, pág. 204. (Trad. esp.: M. Heidegger, *El Ser y el Tiempo,* trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951. En las citas he seguido esta traducción con alguna modificación.)

cercano a algunos sentidos de la idea clásica de ἐπιστήμη o idealista de *Wissenschaft* que al de las ciencias formales y naturales tal y como se entienden hoy.

Si continuamos con el problema de la descripción fidedigna antes planteado y con su crítica, Heidegger sostiene que prácticamente cualquier cosa que intentemos describir quedará recogida en nuestros enunciados descriptivos en la medida en que estemos familiarizados anteriormente con ella, es decir, en tanto que tengamos un trato antecedente con la cosa, expresado en alguna clase de comportamiento humano —un «haber previo»—, que nos sirva de vínculo y unión con ella. Y no solamente un haber previo, sino unos conceptos previos en los que nuestro vínculo y unión con el objeto que queremos describir alcancen expresión y significado y permitan su comunicación lingüística. Este haber previo y estos conceptos previos constituyen la insuprimible manera previa de ver el asunto o tema de que se trate. Estos tres elementos, el haber previo, la conceptualización previa y el punto de vista previo, forman el entramado ineliminable de la estructura previa que nos permite un trato familiar con la cosa, el cual, a su vez, depende, en la mayoría de los casos, de un haber oído de ella, de un habérnosla topado antes, de haberla aprendido ya antes y, en definitiva, de una transmisión habitual de sentido, de un sentido que es heredado y previo a la descripción propuesta[7]. En la misma dirección, tal y como Heidegger señala en el trabajo *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles* —que escribiera para Natorp con el fin de optar a su nombramiento como profesor extraordinario en Marburgo—, de lo que se trata es de determinar, de hacer explícita, la situación hermenéutica a partir de la cual parte inevitablemente toda investigación. El subtítulo de ese trabajo era, precisamente, «Indicación de la situación hermenéutica».

Heidegger apunta hacia dos fines complementarios mediante estas ideas. En primer lugar, asentar que, lo queramos o no, lo sepamos o no, ya se está desde siempre, al menos nosotros, seres finitos arrojados al mundo sin decidir cuándo ni por qué, en una estructura previa de comprensión dada sobre cualquier tema que podamos plantearnos y abordar. Esta estructura previa hace que ya siempre se tenga alguna clase de noticia, más o menos directa y clara, sobre el tema de que se trate, pues, si no fuera así, ni siquiera podríamos preguntarnos por él. Las preguntas se abren ante nosotros gracias, en parte, a esta estructura previa, aunque las respuestas que les demos puedan ir am-

[7] Ibíd., págs. 199-200.

pliándola y modificándola progresivamente en diversos grados para posibilitar en el futuro nuevas y, quizás, con esfuerzo y suerte, más pertinentes preguntas que abran, a su vez, nuevas respuestas. De hecho, la alteridad que presenta lo preguntado por nosotros sólo se manifiesta por medio de las propias ideas del intérprete.

En segundo lugar, que, dada esta situación irrebasable, es fundamental ganar conciencia explícita de la situación hermenéutica para no dejarse engañar por ella como si no estuviera impregnándolo todo. También es esencial ser conscientes de que nunca es posible desasirse de ella en aras del ideal de una pretendida libertad frente a toda valoración y prejuicio, en el sentido literal de un juicio previo, que permita ganar la objetividad plena entendida como el acceso desinteresado y pleno a una cosa-en-sí, no enturbiada por ninguna concepción humana ni por ningún lenguaje. Señalar que hay en todo momento, sobre todo tema, una situación interpretativa determinante del punto de partida de la investigación y del horizonte primero en el que, y hacia el que, se va a mover ésta, así como elevar a conciencia la situación hermenéutica sobre cuestiones ontológicas básicas, especialmente el ser de la existencia humana y su relación con el ser, son tareas de la filosofía.

Por descontado, todas las ciencias, las naturales y las del espíritu, siendo como son para Heidegger investigaciones menos originarias y fundamentales que el pensamiento filosófico, también tienen tareas paralelas aunque no siempre las lleven a cabo. En la ciencia natural, son los momentos de crisis en los fundamentos de la ciencia, momentos que invitan y obligan a pensar a los científicos en los conceptos fundamentales de su ciencia, los que propician al máximo la explicitación de los compromisos interpretativos bajo los que está sumida una determinada región del ser natural y, por lo tanto, la determinación misma de cuáles son sus estructuras ontológicas fundamentales[8]. En el caso de las ciencias del espíritu, es todavía más radical la tarea de plantear cuál es la situación hermenéutica, pues, tirando de este hilo de problemas, lo que se revela es que el sujeto que hace historia —en el sentido de la «ciencia» histórica y no en el de ser parte de los acontecimientos históricos— es ella o él mismo histórico, pues está siempre atrapado por sedimentaciones culturales de todo tipo que condicionan la manera de ver la historia. Precisamente, revelar cuál es la situación hermenéutica del historiador llevó a Heidegger a superar el planteamiento todavía positivista de Dilthey.

[8] Ibíd., pág. 14.

La comprensión no es sólo ni fundamentalmente el método de las ciencias del espíritu; es el modo de ser mismo de quien hace historia.

El intento de explicitar la situación hermenéutica también pone de manifiesto que estamos sumidos en lo que Heidegger llamó famosamente el «círculo hermenéutico». Tanto en *Ser y Tiempo* como, anteriormente, en los trabajos mencionados en este ensayo, Heidegger expresa la idea, en el primer caso explícitamente y en los otros implícitamente, de que el círculo hermenéutico es inevitable. Este círculo hermenéutico, una actualización de la paradoja del aprendizaje que aparece en *Menón,* puede parecer, dadas las características reseñadas de la situación hermenéutica, un círculo vicioso. Para saber algo sobre algo hace falta saber ya algo sobre ello mismo, aunque esto que se sabe no sea último y definitivo, pues, si no, ni siquiera sabríamos qué preguntar sobre ello. Heidegger, sin embargo, no siente ninguna preocupación por lo que se refiere a la posibilidad de lograr «conocimiento» sobre el asunto en cuestión. Al contrario, el círculo desde el que se mueve toda comprensión no es un obstáculo para el conocimiento, sino su condición misma de posibilidad siempre y cuando —y esto es absolutamente decisivo y problemático— se asuma como tarea constante la reelaboración de la preestructura comprensiva desde «las cosas mismas» y no desde las ocurrencias más o menos oportunas de cada cual o desde las opiniones populares, sean éstas filosóficas o no. «Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él de forma correcta»[9].

Que aparezca en esta cita la idea de «corrección», una noción eminentemente normativa, nos pone inmediatamente en la pista de que el problema de la comprensión, del círculo hermenéutico, va más allá del mero señalar explícitamente su existencia y de que sea necesario hacerla explícita. Se apunta también a la idea de cómo se debe ingresar en ese círculo hermenéutico y de cómo debe ser él mismo, en el sentido de qué es lo que debemos encontrar propiamente en él como contenido suyo para, desde ahí, alcanzar un saber de las cosas. Parece que con la idea de corrección se apunta a que hay formas mejores y peores, correctas e incorrectas, incluso quizás debiéramos decir más decididamente, verdaderas y falsas, de estar envueltos en ese círculo hermenéutico y de elaborarlo desde las cosas mismas.

Las cuestiones que se abren aquí son, al menos, dos. La primera es saber qué papel juega la apelación a las cosas mismas, una apela-

[9] Ibíd., pág. 203.

ción con un sabor eminentemente realista y positivista, en la tarea de introducirse correctamente en el círculo hermenéutico y en la acción posterior de tejer y retejer, también correctamente, lo previamente comprendido. Así pues, hay algo que Heidegger salva del planteamiento husserliano. Realmente la fenomenología es el camino de la filosofía, y la hermenéutica es fenomenología. Si algo quieren decir estas afirmaciones es que el empeño filosófico supremo debe ser siempre el de volver «a las cosas mismas» y describirlas adecuadamente, sin deformaciones. Debe incluso describirse sin deformaciones en qué consiste vivir con ellas, tal y como Heidegger quiere hacer, por ejemplo, con el «se» impersonal social. De lo que se trata es de abstenerse de toda determinación no evidente.

La segunda es saber desde qué posición teórica y vital se puede realizar el juicio normativo correcto sobre todas estas cuestiones y cuáles son sus condiciones de posibilidad, es decir, cómo determinar que, en la elaboración correcta del círculo hermenéutico, han sido las cosas mismas, y no nuestros malos prejuicios previos, las guías de todo el proceso. Demasiadas veces se ha dicho que Heidegger sólo estaría describiendo el ser humano solitario y sin atributos de las sociedades industrializadas occidentales, para indicar que, en el fondo, él mismo ha estado determinado por prejuicios previos no considerados críticamente.

Antes de enfrentarnos a estas dos dificultades en la obra de Heidegger, es importante recoger los resultados obtenidos hasta ahora para entender cómo se usan genéricamente en la crítica de la filosofía husserliana. Sobre esta cuestión podemos decir lo siguiente. Dados todos los supuestos implícitos en la situación hermenéutica que propone Heidegger, nuestra impresión de la cosa, nuestro acercarnos a ella de un modo directo, intuitivo, y la pretensión de que este acercamiento recale enteramente en la cosa misma, se ven desbaratados porque, para que todo ello se cumpla, hay que asegurarse antes de que vemos correctamente, de que nuestra familiaridad y contacto con la cosa es realmente cercana, de consanguinidad máxima. Para Heidegger, cualquier intento de descripción intuitiva de lo dado, de fenómenos, será sólo, como mucho, un punto de llegada de nuestros esfuerzos por conquistar la presencia auténtica de las cosas ante nosotros. Siempre hay que tomarse la molestia de asegurarse de que el estar orientados a las cosas —previo a nuestro mirarlas y describirlas— se nos presenta él mismo como carente de incrustaciones indeseables que alteran y deforman la cosa. Estas incrustaciones harían que nuestra descripción de la cosa fuera una chapuza cognoscitiva. Por lo tanto, es completamente posible, en este nivel máximamente abstracto

en el que se plantea el problema de la descripción auténtica de los fenómenos, que lo que se muestra de modo directo no sea la cosa misma tal y como ella plenamente es. En el caso de que uno se conforme con esta intuición directa estará corriendo el peligro de hacer pasar, en la disposición del ámbito de objetos que hay que investigar, una contingencia por el en sí de la cosa, es decir, estará tomando un encubrimiento por la cosa misma[10]. De cualquier forma, y a pesar de estas primeras advertencias, Heidegger no llega a mostrar cómo estos principios metodológicos extremadamente genéricos se aplican en concreto a la descripción de las vivencias intencionales, y cómo afectan y varían lo que Husserl dice de ellas.

Aunque Heidegger no lo desarrolle explícitamente, podemos aventurar otro argumento para hacer más fuertes las críticas que hace a Husserl y a las teorías del conocimiento descriptivistas cartesianas. El argumento diría que el propio intento de hacernos cargo —con un método o con algún otro expediente— de todo aquello que poluciona la cosa, con el fin de detectarlo, eliminarlo y hacer que la cosa sea puro fenómeno que se muestre sin escondrijos, estará sometido también a los mismos inconvenientes que las descripciones en las que insidiosamente se adhieren los sentidos heredados que la distorsionan. También cabe la posibilidad de que el asegurarnos de que estamos seguros de que no hemos deformado la cosa o fantaseado con ella esté influido por todo tipo de transmisiones y deformaciones de sentido del ser de la cosa. Por tanto, que la propia evidencia se nos deba dar con evidencia auténtica, como pide Husserl en la primera de las *Meditaciones cartesianas,* es un principio metodológico o criterio sobre el cual no podemos basar ningún conocimiento ni ninguna teoría del conocimiento. Con estas críticas, de ser verdaderas, habríamos desbaratado las fuentes últimas de la evidencia en la fenomenología husserliana. La evidencia última, apodíctica, el darse pleno de la cosa misma ante la conciencia que la mienta tal y como ella la mienta, es decir, el darse de la cosa sin ningún lado oscuro o encubierto, el ser, pues, esta cosa puro fenómeno que se muestra, si hay tal cosa, tendrá que ser algo distinto de lo que propone Husserl. Este parece ser el mensaje último de la crítica heideggeriana a las epistemologías cartesianas.

Pues bien, se trata de considerar ahora si este mismo argumento afecta fatídicamente, y en qué grado lo hace, al método de la destrucción histórica propuesto por Heidegger para superar los inconve-

[10] M. Heidegger (1988), *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität),* ed. cit., pág. 75.

nientes que él ve en el intuicionismo y «positivismo» ingenuos de la descripción fenomenológica husserliana. Pues, en efecto, Heidegger cree que puede escapar de este argumento recurriendo al método de la deconstrucción o destrucción histórica. Este método, como trataré de mostrar, no tiene, sin embargo, rendimientos precisos por lo que respecta a la comprensión clara de lo que se puede lograr con él respecto de la pretensión, no anulada por Heidegger, de ir a las cosas mismas y de que sean ellas las que se muestren sin disfraces. El método de destrucción histórica es enteramente necesario para el proyecto fenomenológico heideggeriano de ir a las cosas mismas para volverlas completo fenómeno —en realidad es su verdadero método o, al menos, todo lo que de parecido a unas directrices metodológicas claras podemos encontrar en *Ser y tiempo*.

Heidegger parte, como ha sido abundantemente señalado, de la intuición historicista de que en nuestras formas de preguntar y responder se han ido sedimentando capas de sentido, formas tradicionales de pensar, que, por una parte, determinan tanto la pregunta como la orientación y contenido de las respuestas, y, por otra, nos hacen olvidar, de puro habituales, qué asunto se pensaba con ellas y cómo se pensaba en él, hasta el punto de poder impedirnos ver la cuestión en su verdad, abiertamente descubierta. Es esta intuición historicista la que, en el fondo, subyace en la crítica de Heidegger al método descriptivo de Husserl y le lleva a señalar la inevitabilidad del círculo hermenéutico:

> Así pues, tal impresión directa no garantiza absolutamente nada. Se trata de llegar a aprehender la cosa libre de encubrimientos, superando el punto de partida. Para ello es necesario sacar a la luz la historia del encubrimiento. Hay que remontar la tradición del cuestionar filosófico hasta las fuentes del asunto. Hay que desmontar la tradición. *Sólo de esa manera resultará posible un planteamiento originario del asunto.* Este retorno es el que sitúa de nuevo a la filosofía ante las condiciones decisivas[11].

Este texto, junto con otros que podrían también señalarse, da lugar a dos tipos bien diferenciados de interpretación. Por una parte, podría pensarse que Heidegger está diciendo que la cosa realmente sólo es tal como se dijo en el principio que era. Bajo este supuesto, destruir o desmontar la tradición, desmontar las capas interpretativas que se han ido echando sobre la cosa, es tanto como desenterrarla,

[11] Ibíd., pág. 75. (La cursiva es mía.)

permitir que se nos presente la cosa tal y como es. El método de destrucción histórica, como momento esencial del método fenomenológico, haría bailar a la tradición una peculiar danza de los siete velos. La idea de «planteamiento originario» tendría aquí un sentido normativo que, aunque quizás accidentalmente, coincidiría sin embargo con el sentido de: «antes, con los griegos». Por otra parte, desde la segunda interpretación, el «regreso deconstructivo» o «estrategia de desmontaje» sólo sirve para hacer un planteamiento originario del asunto. No se dice que ese planteamiento originario sea verdadero, correcto, ajustado fenomenológicamente al asunto mismo. Originario querría decir, simplemente, «como fue pensado de hecho el asunto alguna vez».

Desde el primer punto de vista, Heidegger estaría lleno de nostalgia por los griegos, especialmente por los presocráticos, pero también por Platón y Aristóteles, porque ellos, por ejemplo, tuvieron ante sí una experiencia del ser y un lenguaje para hablar de él que nosotros hemos olvidado o, simplemente, no entendemos adecuadamente. Ésta es, en parte, la interpretación de Rorty[12]. Con la denuncia nostálgica del olvido de la pregunta por el ser comienza precisamente *Ser y tiempo*. Con la segunda interpretación, en cambio, Heidegger no estaría pensando en absoluto que haya que confundir originario, en el sentido de primero temporalmente, con verdadero. Una interpretación tal daría inmediatamente al traste con la fama de Heidegger de crítico y superador de la metafísica. Más bien se trata de que volvamos a desempolvar la «partida de nacimiento» de los conceptos ontológicos fundamentales con el fin de comprender qué decían ellos y, por tanto, cómo, por ejemplo, comprendían los griegos desde ellos lo que era ser, sustancia, discurso[13]. Dice Heidegger que «la filosofía que se practica hoy en día se mueve, en gran parte, de manera impropia en el terreno de la conceptualidad griega, a saber, en el terreno de una conceptualidad que se ha transmitido a través de una cadena de interpretaciones heterogéneas. Los conceptos fundamentales han perdido sus funciones expresivas originarias [...] Pero a pesar de las diferentes analogizaciones y formalizaciones a las que han sido sometidos estos conceptos fundamentales, pervive en ellos un determinado carácter de su procedencia: estos conceptos fundamentales siguen conservando un fragmento de la auténtica tra-

[12] R. Rorty, «Heidegger, Contingency, and Pragmatism», en *Essays on Heidegger and others. Philosophical papers,* vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pág. 39.

[13] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* ed. cit., pág. 30.

dición de su sentido originario, en la medida en que todavía permiten detectar la fuente objetiva a la que se remonta la dirección de su significado»[14]. Así pues, nuestra situación respecto de los conceptos fundamentales, originarios, es tal que ya no sabemos hablar con ellos, ni hablar bien de lo que ellos hablaban. Hablamos con la gramática del pasado que es, fundamentalmente, un proceso que empalidece los sentidos que se comunican a través de ella, al mismo tiempo que, sin embargo, los muestra. En la terminología de Heidegger, en esto consiste en gran medida vivir en la caída. Volver a ver esto es parte fundamental del método de la destrucción histórica, pues nos servirá para ver «cómo lo que era originario decae y queda encubierto, y para ver cómo nosotros estamos en medio de esa *caída*»[15]. Nosotros somos, pues, la imagen esperpéntica que arrojan los espejos laberínticos, cóncavos y convexos, del callejón del Ser y del Lenguaje, pues nosotros estamos en medio de esta caída, de este callejón... sin salida. Mejor dicho, somos fáctica e insuprimiblemente esta caída, este esperpento. En este estado consiste precisamente la facticidad: «*facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de "nuestro" *existir* "propio"»[16].

¿Y qué se gana con el intento de comprender originariamente otra vez los conceptos fundamentales de las diversas tradiciones? Se consigue «ablandar la tradición endurecida», «disolver capas encubridoras» y, menos metafóricamente, dos cosas positivas: una apropiación creadora de esos conceptos fundamentales y un reconocimiento de sus limitaciones respecto de lo que nos permiten preguntar y contestar[17]. Ahora bien, sea como sea que haya que realizar esta tarea de regreso, «nostálgica» como dice Rorty, e independientemente de si es posible realizarla, lo cierto es que Heidegger no se paraliza nunca completamente en ella. Lo fundamental, por lo que se refiere sobre todo a la descripción del ser de la existencia humana, es hacer ver que ni la noción de sustancia ni la de *res cogitans* —las dos paradas fundamentales en la historia de la metafísica que realiza Heidegger en *Ser y tiempo*— sirven adecuadamente para hacer esta descripción. Así

[14] M. Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», *Dilthey-Jahruch,* 6, 1989, pág. 249. (Trad. esp.: M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp]* [IN], Jesús Adrián Escudero (ed.), Madrid, Trotta, 2002. En las citas he seguido esta traducción con algunas modificaciones.)

[15] M. Heidegger, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität),* ed. cit., pág. 76.

[16] Ibíd., pág. 7.

[17] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* ed. cit., pág. 30.

pues, un primer obstáculo para no acceder fenomenológicamente a las cosas mismas es que no podemos determinar bien qué se quiere decir con estos conceptos fundamentales, porque la transmisión tradicional los ha ido retorciendo y distorsionando. Desde luego, revivir estos conceptos fundamentales, aunque quizás pueda constituir una condición necesaria para poder ver las cosas mismas, no es una condición suficiente para verlas.

La cuestión problemática, pues, resuena ahora de esta manera: si vivir es vivir fáctica, históricamente, y si eso, en parte, significa vivir en la caída de los sentidos heredados distorsionados; si no sólo hemos heredado sentidos distorsionados sino que, una vez que hemos vuelto a pensar los conceptos fundamentales para saber lo que dicen, resulta que muchos de ellos ni siquiera sirven para pensar adecuadamente en el asunto y mostrarlo en su ser fenómeno, en descubrirlo; entonces ¿cómo podemos dar cuenta de las nociones normativas de «limitación» y «corrección», que aparecen siempre explícita o implícitamente en Heidegger? ¿Cómo podemos distinguir, en la preestructura del haber y en la del concebir conceptual, «lo que potencia de lo que deforma la comprensión»?[18] La respuesta no puede ser que hacemos esto con el método de destrucción histórica, que es, repito, lo que más se parece a un método en Heidegger, porque sabemos que con él sólo disolvemos capas encubridoras respecto del sentido originario de los conceptos fundamentales de determinadas tradiciones, pero no nos sirve para saber con verdad ni corrección si estos sentidos originarios son o no encubridores de ciertos fenómenos, a no ser que lo hayamos decidido previamente por otras vías.

La cuestión, expresada en grandes palabras, es saber cómo se combina el historicismo con el normativismo. La respuesta de Heidegger tendría que partir del llamamiento a las cosas mismas. Pero, ¿de qué sirve este llamamiento? ¿Cómo se le puede dar cuerpo efectivo si, imperiosamente, entre las cosas mismas y nosotros encontramos indefectiblemente interpretaciones que no portan en ellas mismas el sentido de, por así decir, *ajustadas a las cosas mismas?* Sabemos, además, que este normativismo no podría consistir en ningún trascendentalismo que apelara a nada ahistórico, al estilo del sujeto trascendental kantiano, ni su justificación puede realizarse desde ninguna metateoría neutral que no sea ella misma histórica. Se puede decir

[18] R. Rodríguez, «Historia del ser y filosofía de la subjetividad», en *Heidegger o el final de la filosofía,* J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), Madrid, Editorial Complutense, 1993, pág. 194.

lo mismo de otra manera: ¿cómo ha podido tener noticia Heidegger, siendo él también un ser histórico como otro cualquiera, de las estructuras ahistóricas de la existencia humana, aunque una de estas estructuras «trascendentales» sea la historicidad de la comprensión y de la existencia humana? ¿Desde qué punto de vista se juzga todo el asunto y cómo se accede a él? ¿Cómo se saca entonces la cabeza de la corriente histórica para ver en la propia corriente histórica y determinar que hay conceptos fundamentales heredados históricamente, como los de *sustancia* y *res cogitans,* que son inservibles para determinados fines descriptivos? ¿Quién puede señalar la salida y desde dónde la señala? ¿Quién, cómo y por qué se ha liberado mínimamente de la corriente del tiempo histórico y de sus sedimentaciones y se ha dado cuenta de los fenómenos de ocultación que se han ido produciendo, en una nueva versión del prisionero liberado de la caverna platónica?

A pesar de estas dificultades, el pensamiento de Heidegger tiene consecuencias ricas respecto del problema de cómo debemos entender la transmisión de contenidos culturales. La comunicación cultural en Occidente de la ciencia o de la literatura, por ejemplo, no es para Heidegger un proceso que propague inercialmente el sentido originario de estas obras y de los fenómenos de que hablan, un proceso que nos permita instalarnos en una situación esencialmente pasiva como si el pasado se revalidara automáticamente sin que nosotros tengamos que hacer nada respecto de él. Más bien, es una ilusión suponer que los sentidos se transmiten entre sí y, con ellos, el valor y la validez de lo así transmitido. La cultura se traspasa siempre rebajada, desnatada y aguada. Más bien, lo que se transmite es siempre objetivación de un significado cuya validez se encubre al transmitirlo. En este sentido, la historia está siempre bajo amenaza si nosotros no nos encargamos de su cuidado. La historia fáctica nunca toma de sí misma sus recursos para la propagación cultural, sino que requiere de un esfuerzo individual y colectivo en el momento presente para que se dé en su máximo esplendor posible. Como he señalado anteriormente, el problema es saber cómo puede hacer esto un ser fundamentalmente instalado en la caída, en el desvanecimiento de los sentidos culturales heredados.

Heidegger parece concebir la idea de que el intento de contestar estas y otras preguntas relacionadas tiene que realizarlo la hermenéutica. «El término "hermenéutica" pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicar la facticidad»[19]. Como facticidad es existencia haciéndose en el seno desleído

[19] M. Heidegger, *Ontologie. (Hermeneutik der Faktizität),* ed. cit., pág. 9.

de los sentidos transmitidos, sobre los que hay que aplicar siempre el método de la destrucción histórica para depurarlos con vistas a la descripción fenomenológica de lo que estos sentidos ocultan, la hermenéutica tendrá que hacerse cargo de, y acceder a, estos sentidos empalidecidos que gravitan sobre el vivir fáctico y lo constituyen. Hacer esto, claro está, supone la capacidad de detectar cuál es la amplitud de la distorsión que dichos sentidos portan y comunican y, por lo tanto, supone haberse hecho cargo ya del punto de partida que estos sentidos no consiguen transportar en su esplendor. Además, si la hermenéutica tiene por tema acceder sin deformaciones a la facticidad con el fin de describirla rigurosamente, entonces sobre ella recaerá el mismo tipo de dificultades que afectaban a la facticidad. Pues, dada la posibilidad de que nuestro acceso al existir fáctico esté mediatizado por la tradición y el «se» impersonal de la sociedad, habrá que aplicar también sobre la hermenéutica el mismo método de destrucción histórica, preparatorio de la descripción fenomenológica, que se requería para comprender el entramado de la facticidad.

Estos paralelismos entre hermenéutica y facticidad nos ponen en la pista de que la hermenéutica heideggeriana no es en absoluto un modo de ver las cosas extrínseco al ser humano, un método que se le injerta desde fuera, que aprendemos unos de otros, y adoptamos como resultado de una larga práctica teórica y experimental que ha resultado cognitiva y técnicamente fructífera, sino que, ante todo, la hermenéutica es un modo de ser característico de la existencia humana, sin el cual esta existencia no sería en absoluto lo que es. «La relación entre hermenéutica y facticidad no es la que se da entre la aprehensión de un objeto y el objeto aprehendido..., sino que el interpretar mismo es un cómo posible distintivo del carácter de ser de la facticidad. La interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico»[20]. Vivir, existir humanamente, es fundamentalmente, entre otras cosas, interpretar.

3. EL JUICIO TEÓRICO COMO MODO DERIVADO DE LA INTERPRETACIÓN

Una parte importante de las consideraciones previas ha estado centrada en la comprensión de por qué Heidegger ha visto la necesidad creciente de desplazar la meditación sobre la ciencia desde las

[20] Ibíd., pág. 15.

cuestiones de validez y justificación de las teorías que la constituyen a las cuestiones de sentido[21], desde el concepto lógico de ciencia como precipitado de nuestro conocimiento del mundo en forma de un conjunto de enunciados con pretensiones de validez cognoscitiva y, por lo tanto, intersubjetiva, a su concepto existenciario como forma posible, aunque derivada, de nuestro trato con el mundo[22]. El rótulo desde el que ve la nueva tarea filosófica que implica este desplazamiento es el de «génesis ontológica de la conducta teórica», la cual consiste en analizar «cuáles son las condiciones, residentes en la constitución del ser del ser ahí o existenciariamente necesarias, de la posibilidad de que el ser ahí pueda existir en el modo de la investigación científica»[23]. La subordinación en Heidegger de las cuestiones de validez de las teorías científicas y, por tanto, de las condiciones de posibilidad de la «objetividad», a las cuestiones sobre la constitución del sentido del mundo y de la propia «objetividad» y «verdad», lleva aparejada la dificultad de hacer plausible y teóricamente fructífero el paso desde unas cuestiones a otras y, por lo tanto, la tarea anunciada de buscar la génesis ontológica de la conducta teórica. Con los medios desplegados por Heidegger para acometer esta tarea no es nada sencillo darse por medianamente convencido de que la ciencia, tal y como hoy la pensamos, es decir, como forma compartida de búsqueda de conocimiento objetivo, verdadero y justificado —independientemente del sentido más concreto que haya que dar a estas palabras—, sea posible.

El primer paso que debemos dar para avanzar en estas tareas es el de comprender la relación que pueda haber entre nuestra existencia como hermenéutica y aquel otro aspecto suyo que tiene que ver con el conocimiento teórico del mundo natural, sobre todo con el que es característico de la ciencia matemática y empírica de la naturaleza. Para ello comenzaré, no por lo que es anterior para Heidegger, sino por lo que es más cercano para un teórico de la ciencia y el conocimiento en el sentido contemporáneo: la proposición como precipitado de un presunto conocimiento intersubjetivamente accesible, disponible y validable empírica y teóricamente de nuevo por cualquiera.

[21] K.-O., Apel, «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía,* Madrid, Editorial Complutense, 1993, pág. 33.

[22] J. Muñoz, «¿Heidegger pragmatista?», en J. Muñoz, A. J. Perona y L. Arenas (eds.), *El retorno del pragmatismo,* Madrid, Trotta, 2001, pág. 109.

[23] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* ed. cit., pág. 472.

Comenzaremos así por lo que, en gran medida, es más familiar en buena parte de la cultura filosófica actual.

Hay dos tesis que son básicas para comprender el lugar que Heidegger reserva a las proposiciones teóricas en el marco general de la filosofía y de la vida del ser humano, pues hay que comprender que, en su caso, se trata precisamente de situar ordenadamente de nuevo las cosas en el espacio vital y filosófico, lo que es tanto como decir en el espacio ontológico. La primera tesis es que la proposición [*Aussage*] y el juicio [*Urteil*] se fundan en el comprender y son *una forma derivada de la interpretación*[24]. La segunda es que «el formular una proposición no es una operación que flote en el vacío ni que pueda abrir por sí primariamente entes, sino que tiene siempre ya por base el ser en el mundo»[25]. Para Heidegger, por tanto, todo conocimiento proposicional es un conocimiento interpretativo. Además este conocimiento interpretativo es secundario y derivado —no en el plano cognoscitivo, sino en el vital y hermenéutico— respecto de otra clase de interpretación y, a la postre, de comprensión, más originaria del mundo en torno que está todavía por determinar. La interpretación, la comprensión y, por tanto, el sentido, son algo más amplio que el conocimiento proposicional, aunque éste sea una especie de la interpretación. Precisamente, la vida humana, como hermenéutica en el sentido aclarado anteriormente, es comprensión e interpretación desde su raíz. Y ella tiene que rendir o producir sentido y verdad de una manera previa a la forma en que lo hace el conocimiento proposicional, pues, si no, todo sería oscuridad. Esta última clase de conocimiento no «puede abrir» entes de una forma primaria, es decir, el contacto humano con el mundo a través de los logros científicos y de sus productos cognoscitivos —las teorías científicas— sólo puede darse gracias a un contacto significativo previo con el mundo que le subyace, antecede y posibilita. Este contacto dará origen a la interpretación proposicional teórica, pero no empieza ni se agota en ella.

Si la proposición y el ser en el mundo son formas de la interpretación, hay que aclarar qué es, en general, una interpretación para Heidegger. Toda interpretación se caracteriza por tener la siguiente estructura: algo como algo. De una forma resumida Heidegger suele expresar esta idea diciendo que toda interpretación tiene la estructura del «como». Si nos fijamos en la forma general de toda interpretación, nos daremos cuenta de que la acción de interpretar nunca se

[24] Ibíd., pág. 204.
[25] Ibíd., pág. 208.

realiza en el vacío, porque hay siempre un algo que tiene que ser puesto, dado o presupuesto para que sobre él recaiga otro algo y se produzca la interpretación. La interpretación se realiza cuando, con ambos elementos a la vista, el primero se ve, piensa o comprende como determinado o aclarado, en algún respecto, por el segundo. Toda interpretación debe tener algo previamente disponible, accesible, aunque sea de una forma provisional. Debe haber un «a partir de dónde» que ya esté a la vista, una especie de «principio» para la interpretación, por el cual alguna cosa esté ya desvelada y presente[26]. Como ya sabemos, lo característico de la vida humana es que siempre nos movemos en un determinado nivel de interpretación dado con anterioridad que, en parte, se revela en unos modos de hablar y de categorizar el mundo, dados también con anterioridad[27]. Antes de ser creadores de sentidos, somos pasivos respecto de otros muchos.

Aunque por la forma lingüística de la frase con la que expresamos la forma universal de la interpretación —«algo como algo»— podamos ser llevados a pensar que hay cosas que nos pueden ser dadas sobre las que no tiene por qué recaer el «como algo» interpretativo, lo cierto es que para Heidegger esto no es nunca así. Para expresar la estructura de la interpretación se deberían usar los guiones, cargantes y muchas veces innecesarios en español, que tanto gustan cuando se habla de lo que dice Heidegger. En pocos sitios se presentan más apropiados que en esta cuestión. La estructura de la interpretación es «algo-como-algo». La distinción de partes o elementos es aquí puramente analítica, es decir, ontológicamente ficticia. Lo que muestra esta estructura es que, cuando hay algo dado para nosotros, hay interpretación, y viceversa. Que la vida del ser-dado es la vida de la interpretación. Si Husserl decía que la cosa física vive en la atmósfera de la causalidad, es decir, que la cosa es lo que es gracias a las relaciones causales que guarda con otras cosas, Heidegger piensa que la verdadera atmósfera de la cosa ante nosotros es la interpretación.

Podemos ahora intentar aplicar estas pautas al caso de la proposición. Mediante las proposiciones expresamos nuestro convencimiento sobre la existencia de algo o sobre las propiedades de este algo. Decimos que algo existe («X existe») o que es de determinada manera («X es P»). La proposición, en tanto que determinación de la existencia o de las propiedades que le corresponden a un objeto, su-

[26] M. Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», ed. cit., pág. 258.
[27] Ibíd., pág. 264.

pone que el objeto está dado previamente. Tiene que haber un algo que, quizás por su presencia en forma de objeto percibido, pensamos como existente o que, en el hablar y categorizar, vemos investido de ciertas propiedades, independientemente de que, en el transcurso posterior de la experiencia, socorrida quizá también por los métodos del pensamiento empírico y científico, tengamos que modificar y corregir estos juicios porque se mostraron falsos por varias razones. Pero también en el juicio modificado se habla de algo como existente o como dotado de ciertas propiedades. En todo juicio hay siempre puesto, para decirlo en términos husserlianos posteriores, un substrato del juicio, un individuo. Como ya hemos entrevisto previamente, lo característico de la forma en que Heidegger comprende la proposición es que todas estas operaciones determinativas y categorizadoras que se llevan a cabo y se plasman en el juicio son otras tantas formas en las que se concreta, aunque de forma derivada, la actividad primigenia interpretativa en que se vive ya siempre y de la que no se puede escapar, por muchos intentos «objetivadores», «metódicos», que se hagan por evitar la «subjetividad» y la «interpretación» en el juicio. Para Heidegger, la proposición, en tanto que es un decir, es un interpretar, porque es el caso que, *a priori,* «todo lo que es nombrado mediante el discurso es algo que se muestra *como* algo»[28].

Esta tesis es enormemente importante y enormemente peligrosa, ya que en ella misma no está contenida ninguna argumentación para sostenerla. Pues del hecho de que, por su forma lingüística externa, un juicio pueda ser visto como una interpretación, dado que en él algo se ve como algo —un X como existente o como dotado de cierta propiedad—, no todo juicio, en particular el juicio verdadero, tiene por qué ser pensado como una interpretación de lo dado y desvelado, sino precisamente como un decir, no interpretativo, cómo es esta cosa, por mucho que haya que aquilatar después qué quiere decir juicio verdadero. No es evidente que decir cómo es algo, qué propiedades tiene, sea lo mismo que interpretarlo, al menos sin una aclaración más minuciosa de qué sea una interpretación que vaya más allá de la explicitación de su forma más genérica. Sin embargo, ésta es una tarea que Heidegger no emprende.

Heidegger considera que, en última instancia, los objetos sobre los que juzgamos mediante proposiciones teóricas están dados ante nosotros, en su constitución y características ontológicas generales, de una forma que remite a otra clase de seres ontológicamente hete-

[28] Ibíd., pág. 265.

rogéneos respecto de aquéllos pero que, sin embargo, constituyen su fundamento de sentido, por decirlo también en términos husserlianos. Esta remisión puede suceder, suponemos, bien de una forma inmediata o de una forma mediata. Antes o después, el «substrato» o «materia» de la proposición tiene que estar referido, aunque no reducido, a un algo con el que no nos relacionamos ya de una forma típicamente teórica y lógica, pero que permite y da paso, en ciertas condiciones, a esta forma de relación. Esta forma prelógica, no proposicional, precategorial, de darse esta clase de objetos no implica que dichos objetos no estén también interpretados. La interpretación es un *factum* omnipresente que no puede faltar en cualquier forma de estar en, y de comportarse, el ser humano con el mundo a cualquier nivel, proposicional o no. Pero la forma concreta que adquiere esta interpretación es de un cuño diferente a la proposicional, pues se manifiesta en un tipo de comportamiento con el mundo radicalmente diferente del teórico. La correlación necesaria entre los tipos de objeto, los tipos de comportamiento o trato humano con el mundo y los tipos de interpretación en el que está envuelto y «respira» el objeto, tendrá como consecuencia que sea posible distinguir siempre distintas clases ontológicas de objetos allí donde detectemos también distintas clases de formas en que nos las habemos con el mundo y lo interpretamos, y viceversa. Es por este tipo de encadenamiento de ideas, y no exactamente de argumentos, por lo que Heidegger considera que la proposición sería inerte para alcanzar el objetivo de constituirse en una apertura primaria al mundo que rinda sentido de una forma originaria.

Por ser una interpretación de segundo orden, el juicio no puede ocupar el lugar preponderante que ocupaba desde Platón y que se afianzó definitivamente, según es habitual decir, aunque Heidegger lo niegue, en la teoría aristotélica. Dado que la proposición teórica está fundada en un comprender de carácter fundamentalmente noteorético y dado que, tradicionalmente, en especial desde la segunda navegación platónica de la filosofía en *Fedón,* el juicio apofántico o, más exactamente dicho, la coherencia de los discursos, ha sido el lugar originario de la verdad y, como consecuencia, el hilo conductor de nuestro acceso al ser de las cosas, habrá que determinar cómo la comprensión no teorética del mundo, de la verdad y del ser se modifican en la proposición. Sin embargo, arrebatarle este lugar central al juicio no es, claro está, negar que los juicios cumplan con funciones cognoscitivas centrales o, mejor, que los juicios sean los precipitados más rotundos de nuestros esfuerzos cognoscitivos. Se trata de nuevo, más bien, de poner en el lugar del altar filosófico privilegiado del jui-

cio algo previo y más originario que él. Un movimiento de enroque se hace preciso en el tablero filosófico, esta vez no respecto de la teoría del conocimiento, sino con respecto a los pilares en que se corporaliza nuestro conocimiento del mundo: los juicios.

Esta concepción de la proposición planteada por Heidegger supone, por tanto, una modificación respecto de la forma originaria de la interpretación. Pero, ¿cuál es esta forma originaria? Y, sobre todo, ¿qué clase de ser es el algo sobre el que recaen las interpretaciones originarias? Un tipo de ejemplo que, según Heidegger, proporcionan las descripciones fenomenológicas fundamentales, servirá para adentrarnos en el problema. En nuestro trato cotidiano, promedio, con el mundo no encontramos nada parecido a proposiciones o juicios teóricos. La placa vitrocerámica sirve para cocinar y calentar la comida. Y en mi trato usual con ella no la considero como algo que tiene tal o cual potencia eléctrica según los estados de un circuito que comprendo en su funcionamiento y fundamentos teóricos, sino como un útil que calienta poco, mucho o regular la comida que quiero tomar ahora lo antes posible según coloque yo el mando. Si la comida tarda demasiado en calentarse con la prisa que tengo, puedo poner el fuego más alto. Aquí ha habido ya una interpretación para Heidegger, que llamará interpretación hermenéutica, pues la interpretación y el sentido se manifiestan muchas veces en la vida cotidiana en el modo del hacer o modificar una situación previa mundana. Es «como si» me hubiera «dicho»: «esto sirve para esto, pero así tarda mucho en calentarse la comida; tengo que poner el fuego más alto». Lo único es que no he dicho tales cosas. Simplemente las he hecho.

Como consecuencia de descripciones de este estilo, Heidegger sostiene que la manera «original» de llevar a cabo una interpretación no es formulando proposiciones teóricas —que no significa necesariamente, en primer lugar, proposiciones especializadas que pertenecen al dominio de supuestas verdades de una ciencia particular—, sino, como se ha comentado, modificando el mundo circundante en el que ya estoy de una manera práctica y que comprendo, o puedo comprender, antes de formular cualquier proposición teórica sobre él. La interpretación originaria del mundo es antes un hacer que un pensar y decir. «No se requiere que la comprensión de los útiles se exprese en una predicación»[29] porque «de la falta de palabras no debe inferirse la falta de la interpretación»[30].

[29] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., pág. 476.
[30] Ibíd., pág. 209.

Este ocuparse y preocuparse el ser humano con el mundo y desde el mundo de una forma interpretativa y práctica siempre acontece en la forma preestablecida que proporciona el comprender manipulador que se inserta en un sistema más amplio y comprensivo, en una totalidad, de remisiones significativas de un útil a otro («esto para esto»), es decir, en lo que Heidegger llama «significatividad» [*Bedeutsamkeit*]. El esquema peculiar de esta comprensión de los útiles que constituyen la significatividad y el sentido originario de mi mundo circundante es el propio de lo que Heidegger llama «deliberación» [*Überlegung*] y tiene la forma, podemos decir nosotros, de un imperativo hipotético no necesariamente expresado: «si..., entonces...» «Si se trata, por ejemplo, de producir, de usar, de evitar esto o aquello, entonces son menester tales o cuales medios, caminos, circunstancias, ocasiones»[31]. El mundo tiene un significado porque la existencia humana, su ser-en-el-mundo, acontece y se despliega irremediablemente en esta significatividad y cuenta con ella, pues sin significatividad no habría lugar propiamente para una existencia. El mundo está ya iluminado por el sentido, el significado, aunque éste no sea primaria y necesariamente de tipo lingüístico ni uno que dé plenamente sentido a la vida humana. En el caso de la significatividad manipuladora de útiles del mundo, puede incluso suceder todo lo contrario. La muerte y la angustia, como nuestro encontrarnos fundamental en el mundo, puede enviar nuestro estar afanados con el mundo y con el sentido que éste tiene a la más pura insignificancia [*Bedeutungslösigkeit*].

4. LOS OBJETOS DE LA TEORÍA COMO FORMAS DE SER DERIVADAS

Ahora sabemos que la génesis ontológica de la conducta teórica nos retrotrae a la comprensión e interpretación manipuladora de los objetos, de los cachivaches de todo género que nos rodean y entre los que inexorablemente vivimos y que, en parte, hacen nuestra existencia. Sin embargo, esta génesis ontológica abre una brecha entre vida práctica —no, ciertamente, en el sentido de vida moral— y vida teórica, por mucho que la primera posibilite la segunda. Lo que estaba al principio del proceso genético da lugar a algo distinto de él, aunque esto último no excluya nunca lo primero. Es claro que con este

[31] Ibíd., pág. 475.

planteamiento siempre habrá que explicar cómo podemos ingresar a la vida científica desde la precientífica y por qué, una vez instalados en el terreno de la ciencia, consideramos que ésta tiene rendimientos cognoscitivos sobre el mundo natural. Heidegger tiene preparadas respuestas para ambas cuestiones, pero mientras que su contestación a la primera es plausible y verosímil, lo que tiene que decir sobre la segunda ya no lo es tanto.

La proposición teórica sólo puede surgir cuando de la totalidad significativa que constituye el plexo de útiles o cuasi-útiles de objetos mundanos que forman el mundo circundante inmediato del que me ocupo y preocupo, recorto, delimito y aíslo algo de mi entorno, lo sustraigo de su inmediato valor de «ser algo para» y lo convierto así en objeto de un interés no enteramente práctico, sino incipientemente teórico. El útil, o aquello de lo que puedo echar mano prácticamente para algo [*Zuhandenes*], empieza a dar paso a su consideración como objeto susceptible de determinaciones teóricas [*Vorhandenes*][32]. Hay un cambio de sentido en el ser de los objetos y en nuestro modo de considerarlos y comportarnos con ellos. Este cambio no consiste en que un tipo de ente sea signo o representación de otro, como sucede en la relación que se da entre cualidades secundarias y primarias, entre el ser «subjetivo» y el ser «objetivo». Este tipo de distinciones son equivocadas para Heidegger, como lo eran ya para Husserl[33]. Es exactamente el mismo «objeto», en un sentido puramente vacío, formal o lógico de este término, el que puede ser susceptible de trato manipulador y de categorización teórica. Pero, al hacer una de las dos operaciones, la hacemos en tanto que este vacío lógico lo «llenamos» con una consideración de su ser completamente heterogénea y de una forma tal que jamás entenderíamos lo que significa «ser», si no fuera porque antes de todo trato teórico con el mundo nos sumergimos en él y nos cuidamos por la vida con él de forma práctica. En este punto concreto, piensa Heidegger que fue Aristóteles quien mejor visión tuvo de la verdadera situación fenomenológica.

> ¿Qué significa ser para Aristóteles? [...] El ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos producidos, el de los útiles empleados en el trato cotidiano [con el mundo]. Así pues, el horizonte a que tiende la experiencia originaria

[32] Ibíd., pág. 209-210.

[33] E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch,* Walter Biemel (ed.), Husserliana III, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950, págs. 110-116.

> del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las cosas concebidas a la manera de un objeto que se aprehende teóricamente en su contenido real, sino que remite al mundo que comparece en el trato de la producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos[34].

El paso de una comprensión del ser a la otra, de la preteórica y manipulativa a la teórica y «contemplativa», está a su vez motivado prácticamente. Cuando el fluir práctico de mi trato cotidiano, promedio, con los enseres del mundo se ha cortado —en la forma, por ejemplo, de «esto ya no funciona» o «no me sirve»— y, con él, se interrumpen los órdenes de relevancia e importancia de los útiles entre los que me muevo, se produce una nueva forma de interpretación basada en la anterior, la interpretación propiamente teórica, en la que la remisión significativa y jerarquizada de un útil al otro da paso a la *nivelación carente de relieves de la objetividad* en la que «se arrancan los límites al mundo circundante»[35]. «El "como" resulta repelido al plano todo igual de lo sólo "ante los ojos" [*Vorhandenes*]». Hay, así, un «como» hermenéutico-existencial y un «como» apofántico característico de la proposición»[36]. En la proposición teorética el útil ya no es visto como tal. Lo que se nos permite ver gracias a las proposiciones teoréticas no son útiles, sino, por ejemplo, cosas corpóreas sometidas a la ley de la gravedad u objetos con cargas eléctricas. En mi nueva instalación en el mundo de carácter teorético, ya no tiene sentido hablar de algo que calienta despacio o deprisa la comida que voy a ingerir, sino de vatios.

Con todo, entre la interpretación proposicional teórica y la interpretación hermenéutica —en Heidegger, por tanto, interpretación y hermenéutica no son términos sinónimos, dado que la proposición es una interpretación que no tiene un carácter hermenéutico— hay múltiples grados intermedios, todos basados, eso sí, en la interpretación hermenéutica[37]. Pero mientras que la proposición es un ente, algo intersubjetivamente accesible, la hermenéutica, en tanto que modo básico del ser del ser ahí, de comportamiento suyo en el mundo, no lo es ni puede serlo. La hermenéutica es, antes bien, lo que abre entes ante la existencia humana y con ella. Vemos de nuevo que

[34] M. Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», ed. cit., pág. 253.
[35] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., pág. 479.
[36] Ibíd., pág. 210.
[37] Ibíd., pág. 210.

la hermenéutica, así definida, se comporta respecto del conocimiento proposicional como lo originario respecto de lo derivado, de la misma forma que, paralelamente en el ámbito ontológico, el objeto utilizable da paso, en nuestro trato con el mundo, al objeto susceptible de soportar determinaciones teóricas. Por tanto, podemos concluir que «ni el conocimiento crea inicial ni originariamente un "comercio" del sujeto con el mundo, ni éste [el conocimiento] surge de una actuación del mundo sobre el sujeto»[38]. En definitiva, «el conocer es... un modo *fundado* del acceso a lo "real"»[39].

Sin embargo, que estemos instalados en el mundo en el modo de la existencia científica no implica necesariamente que dejemos de manipular los útiles que nos rodean. La actividad teórica para Heidegger siempre implica una «práctica». Heidegger niega rotundamente, en su explicación de la génesis de la ciencia, que ésta surja sin más de una privación y una carencia o falta de práctica absolutas. La práctica no puede desaparecer de la vida humana. Para Heidegger, práctica y teoría no discurren nunca por caminos disociados puesto que en la investigación teórica característica de la ciencia está implicada —de una manera esencial para unos (los defensores de lo que hoy conocemos como tecnociencia), de una manera meramente accidental para otros, como puros medios— cierto tipo de prácticas manipu ativas sin las cua es la ciencia no sería posible. La organización técnica de los experimentos que permiten la lectura e interpretación de determinadas cifras en los instrumentos de medición, la preparación de muestras para observarlas en el microscopio, o la excavación arqueológica que se requiere para el análisis histórico de las culturas y civilizaciones, son momentos imprescindibles —esenciales o no, según profesemos una u otra filosofía de la ciencia— de la teoría humana. Además, estos hechos hacen que la barrera entre la conducta teórica «pura» y la conducta práctica o, simplemente, «ateórica», sea más que borrosa e imprecisa. No se sabe muy bien dónde está el límite entre la conducta teórica y la ateórica. «El señalar expresamente que la conducta científica no es, en cuanto modo de "ser en el mundo", simplemente una "pura actividad espiritual" puede resultar tan prolijo como superfluo»[40]. Por tanto, no hay ni puede haber un espectador desinteresado del mundo. No es posible una visión teórica pura porque ella supondría detener, congelar, nuestro estar ocupados y preocupados con el mundo, que es el supuesto previo subya-

[38] Ibíd., pág. 84.
[39] Ibíd., pág. 268.
[40] Ibíd., pág. 474.

cente a toda teoría o visión «objetiva» del mundo. Sería, en definitiva, hacer lo radicalmente imposible, a saber, anular la ocupación y preocupación con el mundo en sus variadas acepciones.

Estas tesis ahondan la idea anteriormente expresada según la cual en el pensamiento del Heidegger de esta época se trata de ser lo menos griego y cristiano que sea posible. Si tomamos como trasfondo de la discusión las tesis de Platón y de Aristóteles sobre la ἐπιστήμη, a pesar de las diferencias entre ellos sobre esta cuestión, nos daremos cuenta de que tanto para uno como para otro la ciencia surge de un intento de abstenerse de la práctica, tanto en el sentido de πράξισ como en el de τέχνη. Para Platón, la vida teórica, tal y como la dibuja Sócrates en *Fedón,* es fundamentalmente un estar muerto o, al menos, un ejercitarse en vida, todo lo que se pueda, para la muerte. Para Aristóteles, la ciencia surge, tal y como lo manifiesta en el libro primero de la *Metafísica,* cuando las técnicas volcadas a la comodidad y ornato de la vida han cumplido unos mínimos y el ser humano se puede desvincular, en un acto de libertad que ya está posibilitado, de todo sentido práctico de la existencia para dedicarse con tiempo a la investigación de los ἀρχαί. Pero por mucho que Heidegger se inspire en Aristóteles y lo reivindique como una de sus fuentes filosóficas fundamentales, hay ideas aristotélicas que se pierden completamente en él. Aunque la νόησις sea una actividad teórica pura, es sin embargo una actividad que, para Heidegger, no puede acontecer fuera de la vida, por mucho que «este trato puramente contemplativo [de la νόησις con el mundo] se revele como un tipo de trato de cuyo horizonte queda excluido, precisamente, el fenómeno de la vida misma en que este trato está anclado»[41]. Además, para Heidegger la vida contemplativa no es, como en el Estagirita, aquello que mejor sintoniza con la naturaleza racional del ser humano, el bien propio del ser humano, el fin de la vida humana, porque, de hecho, ésta no tiene ninguno. No hay ningún fin último para este tipo de hermenéutica. En Heidegger se pierde este horizonte contemplativo, racional, sin el cual no sería posible hacer inteligible qué somos como especie distinta de las demás. El haber perdido de vista el τέλος racional en el que se inserta la vida humana y que la constituye hace, desde mi punto de vista, que la estructura fundamental del mundo aristotélico y clásico se haya perdido en la hermenéutica de Heidegger, y que los elementos aristotélicos de su filosofía estén huérfanos del contexto metafísico que les da su sentido.

[41] M. Heidegger, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation», ed. cit., pág. 263.

A pesar de todas estas consideraciones, sin embargo, el problema fundamental de la «filosofía de la ciencia» heideggeriana de esta época no es si impide un trato teórico con el mundo que esté desnudo de práctica, sino si explica bien cómo, en concreto, es posible que, una vez dados los motivos prácticos para que cambiemos nuestra comprensión del ser de las cosas, se produzca una captación teórica de la naturaleza con rendimientos cognoscitivos. Esta cuestión central se plantea en la obra de Heidegger, quizás otra vez debido a la influencia de Husserl, como el problema de saber qué función tiene la matemática en la comprensión del ser «en sí» del mundo.

Un ejemplo de historia de la ciencia que permite ver con claridad la génesis ontológica de la ciencia es la matematización de la naturaleza por parte de Galileo. La importancia de este ejemplo puede verse en el hecho de que a él acudió posteriormente Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* para intentar decir algo incompatible con las tesis de Heidegger. Para este último, el arranque y la posibilidad de la ciencia moderna de la naturaleza no se debe ni a la observación de los hechos, ni al uso de la matemática en la determinación de los procesos naturales, sino a «la proyección matemática de la naturaleza misma»[42]. Los hechos relevantes de una ciencia, la determinación de qué es un hecho, el poder someter los hechos a experimentos, la posibilidad misma de diseñar estos experimentos, los conceptos fundamentales que guían la comprensión de los hechos, los métodos de la ciencia, las formas de probar, justificar y fundamentar los resultados de la investigación, las formas de comunicar estos resultados, todo esto depende absolutamente de esa proyección matemática previa que «abre un *a priori*»[43], es decir, implanta una modificación en nuestra comprensión del ser gracias a la cual son descubiertos entes de una forma radicalmente nueva y diferente de la que es característica de los útiles. En esto consiste lo que Heidegger llama técnicamente su «tematización»[44].

> Por eso tampoco consiste lo ejemplar de la ciencia matemática de la naturaleza en su específica exactitud y forzosa validez para «todo el mundo», sino en que en ella los entes que constituyen su tema son descubiertos tal como únicamente pueden descubrirse entes: en la previa proyección de su ser[45].

[42] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., pág. 479.
[43] Ibíd., pág. 480.
[44] Ibíd., pág. 480.
[45] Ibíd., pág. 480.

Es decir, hay una «decisión», en la forma de «interpretación» del ser de los entes que va a investigar la ciencia matemática moderna, sin la cual no sería ésta posible.

A mi modo de ver, Heidegger no consigue plantear con suficiente profundidad la cuestión de por qué la matematización de la naturaleza es, modificada o no, fundada o no, una proyección e interpretación del *ser* de las cosas del mundo, como sí hiciera, por ejemplo, Kant, al margen de la valoración que hagamos de la respuesta kantiana. El énfasis tiene que ponerse en el *ser,* pues muy bien podría suceder que las proyecciones *a priori* que hagamos sobre los seres de nuestro mundo práctico circundante no consiguieran en absoluto alcanzar el *ser* de éstos. ¿Cómo es posible que la proyección matemática abra mundo, aunque sea en un sentido modificado respecto del trasiego cotidiano con los enseres del mundo? En otras palabras: ¿por qué la ciencia matemática de la naturaleza tiene éxito cognoscitivo? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de esta aplicación exitosa?

La respuesta de Heidegger no es la misma que la que dio Galileo. Es más, se sitúa en sus antípodas para ubicarse, más bien, cerca de la postura kantiana. Galileo no pensaba, quizás con falsa conciencia si hacemos caso a Heidegger, que estuviera proyectando ningún *a priori* sobre la naturaleza. Antes bien creía que era la naturaleza misma la que imponía sus caracteres matemáticos ocultos y que sólo el lector adecuado, el matemático, podía leer, descifrar, y no simplemente interpretar, las propias determinaciones matemáticas de la naturaleza. De hecho, para Galileo no hay nada que interpretar. Heidegger, en el fondo, parece deudor en este punto, sobre todo, del idealismo alemán kantiano, aunque de una forma muy limitada. Recordemos que Kant sostuvo en los *Prolegómenos* que «la legislación suprema de la naturaleza debe residir en nosotros mismos, esto es, en nuestro entendimiento, y que no debemos buscar las leyes universales de la misma partiendo de la naturaleza, por medio de la experiencia, sino que inversamente, debemos buscar la naturaleza según su universal conformidad a leyes, meramente a partir de las condiciones de posibilidad de la experiencia, que yacen en nuestra sensibilidad y en el entendimiento [...] *El entendimiento no extrae sus leyes* (a priori) *de la naturaleza, sino que se las prescribe a ésta*»[46]. Prescribir es proyectar normas... del ser de las cosas. Purgado Kant de excrecencias psicolo-

[46] I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können,* vol. IV, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (ed.), Berlín, Georg Reimer. [Ak. IV], 1911, págs. 319-320.

gistas y subjetivistas, no es de extrañar que ya al comienzo de *Ser y tiempo* Heidegger viera en la lógica trascendental kantiana no una teoría del conocimiento, sino sobre todo «lógica material apriorística del dominio del ser llamado naturaleza»[47]. Sin embargo, esta consonancia entre Heidegger y Kant es sólo aparente, pues, en el caso kantiano, que nosotros seamos la fuente de la legislación suprema de la naturaleza no es una mera cuestión de proyección en el vacío respecto de la cual no se sabe bien de dónde procede su legitimidad y alcance, sino que su significado está, como acabamos de leer, en que las leyes que posibilitan la experiencia coinciden con las leyes que hacen posible la naturaleza —en su sentido *formaliter*—, de tal forma que las leyes de la naturaleza que son válidas *a priori* se derivan de aquellas otras leyes.

Cualquiera que sea el grado de «constructivismo» y «artificialidad» que asignemos a la respuesta kantiana, lo que no se puede negar es que la *Crítica de la razón pura* contiene un esfuerzo por hacer inteligible por qué la ciencia matemática de la naturaleza proporciona conocimiento de los objetos que se investigan con ella, aunque sea en el nivel de los fenómenos y no de la «cosa en sí». Pero esto es lo que falta en las tesis de Heidegger, que tienen mucho más de propuesta general que de análisis concreto gracias al cual se vea con claridad por qué la tematización y proyección matemática del ser de los objetos rinde presuntos conocimientos sobre éstos.

Otra forma de plantear estos interrogantes es hacerlo ahora de forma retrospectiva. En este caso, debemos preguntarnos qué repercusiones puede tener la existencia de teorías científicas, de sus predicciones y de sus aplicaciones técnicas, sobre las cuestiones genéticas de sentido y sobre la relación que éstas guardan con las cuestiones metodológicas y epistemológicas sobre la ciencia. Pues del hecho de que, en el movimiento de enroque característico que estamos comentando, Heidegger haya tratado de deslindar y separar, respecto del conocimiento, las cuestiones sobre la constitución del sentido de las cuestiones de justificación y validez de las proposiciones —especialmente de las proposiciones científicas—, no por ello podemos contentarnos con el análisis de las cuestiones de sentido una vez que la ciencia forma parte de nuestro mundo cultural y cognoscitivo. Este descontento surge porque el retroceso a las cuestiones de sentido y genéticas de la conducta teórica con el mundo no puede ser enteramente inmune a la pregunta sobre el valor cognoscitivo de este sentido preteórico. Ya

[47] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., pág. 14.

que este sentido puede ser puesto en cuestión, no por lo que respecta a su descripción en tanto que forma práctica y emocional en que los seres humanos están primariamente asentados en el mundo, sino porque la existencia de la ciencia obliga a realizar el esfuerzo de pensar si esta manera de estar en el mundo, gracias a la cual éste se nos descubre y abre, es un asiento suficiente para saltar de ella a la existencia científica. El problema fundamental de explicar qué es realmente la proyección matemática del ser de los entes nos obligaría a reparar en que, tal y como Heidegger lo cuenta, no hay forma de comprender por qué y cómo el trato práctico con el mundo puede convertirse en un trato cognoscitivamente valioso.

Capítulo II

Experiencia y verdad en la hermenéutica de Gadamer. Algunos problemas

Julián Marrades

El hecho de que la hermenéutica de Gadamer se determine en su origen por referencia a los planteamientos que arrancan de Schleiermacher y Dilthey no puede ocultar su ulterior alejamiento de esa tradición. La divergencia se pone de manifiesto, no sólo en la crítica gadameriana del historicismo, sino también en su ampliación de la problemática de la comprensión para dar cabida en ella a la experiencia del arte. En esta doble inflexión se hace notar el influjo decisivo que sobre Gadamer ejerció el nuevo enfoque dado por Heidegger en *Ser y tiempo* a la historicidad de la existencia, que liberó el problema de la historia de los presupuestos ontológicos que Dilthey había aceptado. A la luz de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger, el arte y el saber histórico no aparecen ya como objetos de la conciencia reflexiva, sino como formas originarias de experiencia en las que interpretamos nuestro estar en el mundo. En su modo de entender la tradición, Gadamer ha acentuado la historicidad del *Dasein* heideggeriano, mientras que su noción de la historia efectual le ha permitido plantear la interpretación —y, en general, la comprensión de cualquier fenómeno de sentido— en la forma de una *experiencia*. Con ello, ha dejado establecido que la comprensión es resul-

tado de una mediación entre tradición e intérprete —entre pasado y presente—, y no un comportamiento subjetivo del intérprete en relación con un sentido concluso y objetivo.

Sin embargo, Gadamer vincula su propia concepción de la experiencia hermenéutica a una interpretación especulativa de la verdad que no se justifica simplemente por la exigencia de superar el enfoque metódico. Según tal interpretación, las diferentes posiciones en que se encuentran el intérprete y aquello que trata de comprender remiten a una unidad última de sentido que los incluye. La idea del lenguaje como el *ser* que puede ser comprendido y la tesis de la lingüisticidad esencial de toda comprensión, soportan una idea del entendimiento interhumano como acceso a un sentido total que se hace presente en los actos lingüísticos particulares que acontecen entre el intérprete y la tradición.

Este ensayo responde al propósito de indagar hasta qué punto esta interpretación especulativa de la comprensión sólo supera la escisión fenomenológica entre conciencia y objeto en tanto que remite a un fundamento ontológico de su unidad, que pasa a ocupar la posición de sujeto. Nuestra hipótesis es que el concepto gadameriano de la verdad como una «infinitud de sentido»[1] genera tensiones con su concepción de la experiencia hermenéutica, que permanecen irresueltas. También intentaremos mostrar que una de las consecuencias que se siguen de la fundamentalidad del sentido respecto a toda interpretación consiste en rebajar lo *otro* del sentido —el malentendido, la incomprensión— a un fenómeno contingente, es decir, a un accidente siempre superable en el proceso de entendimiento.

I

En la crítica emprendida en *Verdad y método* contra la conciencia estética y la conciencia histórica, late un motivo constante: denunciar la incapacidad de la relación sujeto-objeto para dar cuenta de la comprensión de algo que tenga un sentido. La estética kantiana, la hermenéutica romántica, la escuela histórica y la epistemología de las ciencias del espíritu importaron a sus respectivos ámbitos de conocimiento ese esquema de relación, que se había impuesto con anterioridad en la ciencia moderna de la naturaleza. Tanto la conciencia es-

[1] H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* traducción de A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 557. (Se cita por las siglas *VM.)*

tética como la conciencia histórica pensaron el concepto de *sentido* según el modelo de algo que tiene un ser independiente y anterior a su encarnación material —como obra, como suceso, como escritura— y que, en consecuencia, puede ser abstraído de esas plasmaciones y objetivado. Asimismo, entendieron la *comprensión* como un método, esto es, como un comportamiento subjetivo en relación con el sentido, orientado a cerciorarse de él y a organizar su conocimiento.

La crítica de Gadamer a la estética ilustrada se dirige a mostrar que «el ser de la obra de arte no es un ser en sí del que se distinguiese su reproducción o la contingencia de su manifestación»[2]. En su empeño por liberarla de la condición de objeto, Gadamer recurre al concepto de juego como modelo para determinar el modo de ser característico de la obra de arte. Como es obvio, el juego no le interesa en cuanto comportamiento del jugador, sino como modo de ser del hombre en el mundo. Esta aproximación heideggeriana le distancia de la tematización subjetivista del juego en la estética filosófica de Kant y de Schiller.

Desde una perspectiva ontológica, la esencia del juego se muestra en el hecho de dejar en suspenso las referencias a la existencia activa y preocupada, no para lograr mediante él algún objetivo prefijado, sino para constituirse a sí mismo en una esfera autónoma. El verdadero nexo del juego con la objetividad consiste en la autorreferencia, en representarse a sí mismo. Por ello sólo cumple su sentido cuando los jugadores renuncian a disponer de él como de un objeto y se abandonan del todo a la acción. Entonces el juego acontece como un movimiento ordenado que marcha por sí solo, carente de sustrato y de objetivo, que envuelve en su discurrir a los propios participantes, hasta el punto de poder decirse que es el juego el que se juega a sí mismo y el que juega con los jugadores.

Esta inversión funda, precisamente, la analogía del juego con la experiencia estética. Tampoco la obra de arte es un objeto frente al cual se sitúa una conciencia reflexionante, sino que «la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta»[3]. En esta descripción se apunta, no sólo una semejanza, sino también una diferencia. Lo que hay de similar entre arte y juego estriba en que ambos son, no actividades, sino modos de experiencia, lo cual designa un tipo de relación cognitiva con el mundo por cuya mediación el yo queda modifica-

[2] *VM*, pág. 568.
[3] *VM*, pág. 145.

do[4]. Por tanto, si en ellos hay algo que es constituyente, no es el yo, sino la experiencia misma mediante la cual el yo se constituye[5]. Pero, así como el ser del juego se agota en el hecho de autorrepresentarse, el arte es un representarse que remite a otro —el espectador— que ocupa en la experiencia artística el lugar del jugador[6]. Esta primacía del espectador determina que el contenido de sentido que posee el arte, en cuanto juego, pueda desligarse del movimiento mismo y transformarse en obra [*Gebilde*], es decir, en un contenido capaz de ser comprendido, en un constructo que se realiza esencialmente para otro.

Sería un error, sin embargo, considerar el arte como una especie de *medium* a través del cual se comunican el artista, en cuanto sujeto que transfiere a la obra un sentido objetivo, y el espectador, en cuanto conciencia que aprehende ese sentido reflexivamente. El ser de la obra artística no puede ser entendido a partir de la subjetividad del artista, pues no es posible identificar el contenido de sentido que hay en la obra por referencia a la conciencia del autor y con independencia de la obra, ya que la obra transforma la intención comunicativa del autor. Esa transformación implica que aquella intención ya *no es*, sino que se ha convertido en otra cosa, y esta otra cosa —el constructo, la obra— es el verdadero *ser*. En la realización artística no se opera el desplazamiento de un contenido de sentido desde un modo de existencia a otro. La obra de arte no tiene el estatuto ontológico de un reflejo, sino que es una realidad superior que descansa en sí misma, una realidad verdadera depurada de lo que en la realidad ordinaria hay de inesencial.

[4] El referente más conspicuo de esta noción de experiencia se halla en la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel la articula como una mediación de conciencia y objeto que tiene como resultado, no sólo una modificación del saber y del objeto, sino también «una inversión de la conciencia misma» (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de W. Roces, México, FCE, 1966, pág. 59). Sobre la recuperación del concepto hegeliano de la experiencia por Gadamer, cfr. *VM*, páginas 429 y sigs.

[5] Gadamer lo expresa así: «Lingüísticamente el verdadero sujeto del juego no es con toda evidencia la subjetividad del que, entre otras actividades, desempeña también la de jugar; el sujeto es más bien el juego mismo» *(VM,* pág. 147). lama la atención que el vacío dejado por el desplazamiento del sujeto reflexivo venga a ocuparlo una noción metafísica del sujeto que designa al propio juego, entendido como una totalidad de la que el jugador y su actividad forman parte, no como realidades particulares que subsisten en sí mismas, sino como momentos de una unidad originaria que los incluye.

[6] os ejemplos aducidos aquí son el drama teatral y la ejecución musical, cuyos términos alemanes *(Schauspiel, spielen)* tienen una comunidad etimológica con el juego *[Spiel]*.

De modo similar a como la intención comunicativa del artista se transforma en obra, así también su comprensión por parte del espectador sólo se alcanza cuando éste se reconoce a sí mismo en ella, es decir, cuando el sentido de la obra se le muestra de tal modo enlazado con la conciencia de sí mismo, que comprenderlo deviene parte de su propia autocomprensión. La experiencia artística adquiere, de este modo, una dimensión cognitiva en la que se funden autoconocimiento y verdad. Esa fusión se produce en el marco de una unidad de sentido en la cual la verdad deja de ser objetiva y el autoconocimiento deja de ser subjetivo, pues «lo que realmente se experimenta en una obra de arte [...] es en qué medida es verdadera, esto es, hasta qué punto uno conoce y reconoce en ella algo, y en este algo a sí mismo»[7]. Más adelante examinaremos las consecuencias que tiene la elección de este modelo de la experiencia artística en relación con el problema hermenéutico de la comprensión del sentido.

La crítica de Gadamer a la conciencia histórica se orienta en una dirección similar. Aquello que sale al encuentro de nuestro conocimiento histórico desde la tradición o como tradición —el significado de los hechos históricos o el sentido de los textos— no es un ser en sí fijo que haya que rescatar mediante una hermenéutica entendida como metodología de las ciencias históricas, al modo como la entendieron Schleiermacher, primero, y luego Dilthey. Pues, desde el momento en que la reflexión histórica toma conciencia de su propia historicidad, reconoce que pertenece a la misma tradición de la que forma parte el sentido de los sucesos y textos que trata de comprender.

Aquí importa destacar el nuevo sentido que Gadamer confiere al concepto de tradición. Mientras la comprensión se entendió, como en Schleiermacher y en el historicismo, como un procedimiento para eliminar cualquier influencia del presente sobre el intérprete en su intento de captar el sentido de un texto de acuerdo con los conceptos de su autor, la tradición sólo podía ser vista como un obstáculo interpuesto entre el sentido originario del texto y el lector actual, que había que remover para alcanzar aquel sentido como una cosa en sí. Para Gadamer, por el contrario, la comprensión no es un procedimiento para orillar la historia, sino un fenómeno histórico que ocurre dentro de un continuo del que forman parte tanto el intérprete como aquello que trata de comprender. Bajo esta perspectiva, la tradición deja de ser contemplada como algo que está *entre* el texto y el

[7] *VM*, pág. 158.

lector, para considerarse como algo que se hace presente *en* el texto y *en* el lector, que los une tanto como los separa, y que, lejos de ser un obstáculo para la comprensión, es su condición fundamental de posibilidad. De nuevo llama la atención que, en su intento por alejarse de toda concepción positivista del pasado histórico, Gadamer tienda a concebir la tradición como una realidad coherente y única —*la* tradición— que ocupa la posición de verdadero sujeto de la comprensión, pasando así por alto el carácter plural y la función potencialmente enajenadora que también desempeña en los procesos de entendimiento[8].

El concepto gadameriano de *situación hermenéutica* apunta al modo como la tradición condiciona al intérprete en su intento de comprender el pasado. Dicha noción no se limita a designar el hecho de que el intérprete ocupa una posición particular dentro de la tradición, sino que pretende destacar que el intérprete pertenece a la tradición, en el sentido de que no puede elegir arbitrariamente su punto de vista, sino que éste le viene impuesto de manera vinculante en la forma de una autocomprensión no reflexiva —previa a todo juicio— que le proporciona su pertenencia a las realidades históricas y sociales en que vive. En la toma de conciencia de la trama de prejuicios que en cada caso caracteriza la situación hermenéutica del intérprete, le viene dada «la preestructura de la comprensión»[9] de los problemas que puede y debe plantearse con respecto a la tradición. De esa estructura forman parte las anticipaciones de sentido que el intérprete avanza en sus hipótesis interpretativas, que requieren ser elevadas en la tarea hermenéutica al nivel de una comprensión reflexiva.

Gadamer caracteriza el modo como la tradición se halla presente en el texto a través de la noción de *historia efectual*. Comprender un texto no es captar un sentido fijado unívocamente de una vez por todas, sino que es comprender un sentido que ha ido incorporando sentidos ulteriores, que ha ido incrementándose mediante sus sucesivas interpretaciones, de modo que la tradición de esas interpretaciones —su historia— tiene una eficacia con respecto al sentido actual del texto. Gadamer destaca la estructura circular de esta relación en-

[8] Merece recordarse, a este respecto, que en un temprano texto fechado en 1930, Adorno había apuntado que las palabras objetivamente disponibles, en tanto que transmitidas por la tradición, no son experimentadas por quien accede a ellas como algo identificable, sino más bien como algo *extraño* en su contenido e intención (Th. W. Adorno, «Thesen über die Sprache der Philosophen», *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, vol. I, Fráncfort del Meno, 1977, pág. 369).

[9] *VM*, pág. 336.

tre comprensión y tradición[10]. Por un lado, la tradición es un presupuesto de la comprensión, y como tal desempeña una función normativa como fundamento de su validez. Pero, como la tradición es histórica —lo cual implica que su realidad necesita ser afirmada, asumida y cultivada—, es fundamento no como lo es una razón apriórica, sino en tanto que vinculada a aquello que fundamenta. En este sentido, la tradición debe considerarse también como constituida por la comprensión, en la medida en que ésta forma la tra ición y determina su acontecer. Tal circularidad caracteriza la conciencia de la historia efectual, pues ésta es conciencia de la mediación del propio intérprete por una tradición de la que forman parte tanto aquello que él trata de comprender como aquello que le posibilita la comprensión.

Esta pretensión del intérprete de mediar la realidad de la tradición con su propia conciencia, lleva a Gadamer a caracterizar la comprensión como una *experiencia*. Es obvio que él no entiende este concepto en el sentido de la moderna ciencia natural, es decir, como una relación con hechos objetivos que el sujeto de conocimiento puede repetir y controlar, a fin de contrastar la validez de sus hipótesis. El intérprete no puede acceder a la tradición como a un objeto, desde el momento que forma parte de ella. Por tanto, la propia tradición *media* la experiencia que el intérprete hace de ella. Gadamer retiene, así, el momento del autoconocimiento que Hegel había atribuido a la experiencia, en virtud del cual la conciencia se reconoce en lo otro de sí. Pero la conciencia hermenéutica, a diferencia de la hegeliana, no se propone reconducir la diferencia del contenido a la identidad del concepto, sino que se entiende como esencialmente expuesta a la alteridad y abierta a ella. En virtud de esa apertura, la experiencia hermenéutica es finita, no sólo por ser histórica, sino por ser experiencia de su propia historicidad. La dialecticidad de la experiencia, que Hegel descubrió, exige que el momento de la referencia a lo otro no se clausure, que la alteridad no se resuelva en la unidad del concepto. Sin embargo, el hecho de que Hegel vinculara la superación de la oposición sujeto-objeto a la superación de la experiencia, muestra hasta qué punto su propia noción de experiencia permanecía anclada en las filosofías de la conciencia que él pretendía trascender.

A diferencia de la experiencia científica moderna, e incluso de la experiencia dialéctica hegeliana, que de una manera u otra preservan la forma de la relación sujeto-objeto, Gadamer afirma que la expe-

[10] Cfr. *VM*, págs. 360 y sigs.

riencia que hace el intérprete de la tradición supera ese esquema, en la medida en que reconoce en ella un interlocutor que le habla y le interpela: «La experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto, sino que se comporta respecto a objetos»[11]. El hecho de que la tradición hable al intérprete como lo hace un tú, implica que ella misma es sujeto, no en la forma de alguien que tiene opiniones, sino en la forma de un contenido de sentido. Ese contenido es el que determina la experiencia de la tradición que hace el intérprete.

La tradición deja de ser objeto, especialmente cuando la experiencia que hace de ella el intérprete adquiere el carácter de un «fenómeno moral»[12]. Esto implica, en primer lugar, que la experiencia hermenéutica no es equiparable a un conocimiento de lo típico y regular del otro que se orienta a hacer previsiones y cálculos sobre él en cuanto medio para nuestros fines, sino que reconoce al otro en su unicidad, alteridad y reciprocidad, es decir, como un fin en sí. Gadamer se enfrenta, con ello, a la objetivación de la tradición llevada a cabo en la metodología de la ciencia social ilustrada, conforme a la cual el sujeto de la comprensión se libera —se absuelve a sí mismo— de la tradición, de verse afectado por ella, adopta la posición del observador externo y hace abstracción de que él mismo participa en aquello que trata de entender.

El carácter moral de la experiencia hermenéutica implica, además, que es un conocimiento personal del otro irreductible a la forma de la relación reflexiva. En ésta, el otro no es un tú a quien yo reconozco como alguien que tiene pretensiones hacia mí, sino alguien construido por mí en el proceso de constitución de mi propia subjetividad. Por consiguiente, es un tú comprendido por mí sólo autorreferencialmente. En esa medida, hay en la relación reflexiva un impulso a la dominación del otro, aun cuando ésta no adopte la forma naturalizada que tenía en el conocimiento metódico —el otro como medio, como evento, como caso de una ley general—, sino la forma personalizada del señorío y la servidumbre: el yo domina al tú en tanto que lo *pone;* pero esa posición del otro tiene, al mismo tiempo, la forma de un *reconocimiento.* «Yo reconozco al otro» significa «yo pongo al otro en tanto que reconocedor de mí». Hay, pues, en esta rela-

[11] *VM*, pág. 434.
[12] Ibíd.

ción reflexiva un reconocimiento del otro como autoconciencia, y, en cuanto tal, la relación encierra una dialéctica de reciprocidad. Pero, en la medida en que el reconocimiento del otro es sólo reflexivo —es un mero momento de la referencia del yo a sí mismo—, no salvaguarda la alteridad del otro en su inmediatez, ni se expone a ella. En consecuencia, la relación reflexiva con el tú frustra la reciprocidad en que se basa, pues mantiene la estructura asimétrica de la dominación. En esa forma de relación, el tú es despojado de un momento esencial de la subjetividad —aquél en virtud del cual él mismo es para sí—, al mantener a distancia al otro y hacerse inasequible a él.

Gadamer entiende que esta experiencia reflexiva del tú es la que ha prevalecido en la conciencia histórica del pasado: desde luego, en Hegel y su filosofía de la historia, pero también en la metodología de las ciencias del espíritu que arranca de Dilthey. En esa conciencia histórica se echa de menos el vínculo moral con el otro, el reconocimiento del tú como un fin en sí mismo. Por el contrario, cuando Gadamer caracteriza la interpretación de un texto o la comprensión del pasado histórico como una *experiencia,* lo que quiere destacar es que el intérprete se relaciona con la tradición como con alguien que tiene pretensiones propias con respecto a él. Experimentar la tradición como un tú es no pasar por alto su pretensión de decirnos algo. De ahí la importancia que cobra el *diálogo* con la tradición como modelo de la experiencia hermenéutica. Si, como habíamos apuntado, la comprensión del sentido de un texto o de un acontecimiento del pasado se logra a través de la conciencia de su historia efectual, podemos añadir ahora que esa conciencia exige trascender la forma de la subjetividad y superar la relación reflexiva con la tradición, a fin de acceder a una relación de reciprocidad semejante a la de una conversación. Es cierto que un texto o un suceso no nos hablan como lo haría un tú, y que somos nosotros, los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar. Sin embargo, este hacer hablar propio de la comprensión «se refiere, en calidad de pregunta, a la respuesta latente en el texto. La latencia de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma tradición»[13]. La comprensión adquiere así una estructura dialógica, en virtud de la cual el intérprete resulta modificado por la tradición que accede a él como hablante, no como objeto. El recurso al diálogo como modelo de la comprensión implica la superación del esquema sustancialista, según el cual el intérprete *es* sujeto y el texto *es* objeto, y el paso a una

[13] *VM,* pág. 456.

concepción dialéctica, según la cual intérprete y texto ocupan posiciones cambiantes y alternativas que acontecen en el proceso hermenéutico.

II

Hasta aquí hemos tratado de reunir algunos de los elementos que permiten a Gadamer deconstruir la concepción metódica de la comprensión, basada en el esquema sujeto-objeto heredado de las filosofías de la conciencia, y articular una concepción alternativa de la comprensión como una experiencia no reducible a la unidad del concepto. En el carácter lingüístico de esa experiencia se inscribe su dimensión histórica y finita, su condición de acontecer. Sin embargo, en el modo como Gadamer entiende el acontecer lingüístico de la comprensión permanece latente la referencia al concepto. En lo que sigue intentaremos examinar cómo describe la dialéctica de experiencia y concepto que se produce en el fenómeno de la comprensión. Y, puesto que el lenguaje adquiere también la significación del concepto —de lo universal—, nuestro hilo conductor será ver qué implicaciones se siguen de la tesis de que la comprensión lingüística es la forma de la comprensión *en general*.

La pretensión de universalidad de la hermenéutica filosófica de Gadamer se basa en la estricta coextensividad entre comprensión y lenguaje: «No sólo el objeto preferente de la comprensión, la tradición, es de naturaleza lingüística; la comprensión misma posee una relación fundamental con la lingüisticidad»[14]. Al determinar la tradición como lenguaje, Gadamer da por supuesto que el sentido al que se trata de acceder en la experiencia hermenéutica es un sentido lingüístico, a saber: *lo dicho* en y por la tradición. Ciertamente, cuando Gadamer considera la experiencia hermenéutica desde el modelo de la pregunta y la respuesta —esto es, como una relación abierta y de reconocimiento recíproco entre el intérprete y la tradición—, lo que pretende destacar es que lo dicho ostenta la primacía en cuanto queda depurado de todos los momentos emocionales de la expresión y la comunicación —de cuanto hay en el diálogo de manifestación vital de los hablantes— y retiene sólo «la idealidad pura del sentido»[15], aquello que permanece en él de identificable y repetible. Pero ese sentido sólo puede acceder a la comprensión en cuanto es el sentido de

[14] *VM*, pág. 475.
[15] *VM*, pág. 471.

un *texto,* hablado o escrito. Así se entiende que Gadamer establezca «una relación esencial entre comprensión y lingüisticidad»[16], y explicite el fenómeno general de la comprensión desde el concepto de interpretación. Ciertamente, él es consciente de que hay interpretaciones no lingüísticas, como la interpretación de una obra musical o la puesta en escena de un drama teatral. Pero también estas interpretaciones «presuponen realmente la lingüisticidad»[17]. Incluso cuando interpretamos un objeto mediante la mostración de otro objeto —por ejemplo, poniendo un cuadro al lado de otro—, presuponemos la interpretación lingüística. Ésta tiene el carácter de fundamento, pues la interpretación no inmediatamente lingüística se basa en última instancia en ella.

Importa anotar aquí que la pretensión de universalidad de la hermenéutica se justifica porque el momento de la lingüisticidad se halla implicado, no sólo en la interpretación de textos, sino en todo fenómeno de comprensión y, en general, en el conocimiento del mundo[18]. Ciertamente, el propio Gadamer señala que la experiencia del mundo no se realiza primariamente como lenguaje y en el lenguaje. «Son de sobra conocidos todos esos recogimientos, enmudecimientos y silencios pre- y supralingüísticos en que se expresa el impacto directo del mundo, ¿y quién negará que hay unas condiciones reales de la vida humana, que se da el hambre y el amor, el trabajo y el poder, que no son discurso ni lenguaje, sino que miden a su vez el espacio dentro del cual puede producirse el coloquio y la escucha mutua? Esto es tan evidente que son justamente esas formas previas de pensamiento y de lenguaje humano las que reclaman la reflexión hermenéutica»[19]. Gadamer reconoce, pues, que nuestra experiencia del

[16] *VM,* pág. 482.

[17] *VM,* pág. 479.

[18] «La relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio» *(VM,* pág. 568). Después de *Verdad y método,* en su ensayo «Lenguaje y comprensión» (1970), Gadamer llega a enfatizar la idea de la copertenencia de comprensión y lingüisticidad en estos términos: «No necesita demostración la tesis de que todo entendimiento es un problema lingüístico y que su éxito o fracaso se produce a través de la lingüisticidad. Todos los fenómenos de entendimiento, de comprensión e incomprensión que forman el objeto de la denominada hermenéutica constituyen un fenómeno de lenguaje. Pero la tesis que intentaré desarrollar aquí es aún un punto más radical. Enuncia que no sólo el proceso interhumano de entendimiento, sino el proceso mismo de comprensión es un hecho lingüístico incluso cuando se dirige a algo extralingüístico...», *Verdad y método II,* traducción de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992, pág. 181. (Se cita *VM,* II.)

[19] *VM,* II, pág. 392. Esta cita y las siguientes pertenecen al ensayo de 1977 titulado «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer».

mundo no se efectúa sólo en el lenguaje, sino que remite a condiciones de vida que no son primariamente discursivas y que delimitan el espacio en que puede producirse el entendimiento con el otro. Esas realidades vitales, en tanto que surgen como experiencias prelingüísticas, pueden generar ofuscación y desentendimiento. Ahora bien, la remoción de esos obstáculos sólo se logra cuando ese mundo de la vida se constituye lingüísticamente en el diálogo. Lo que Gadamer llama «la lingüisticidad fundamental de la comprensión»[20] implica, no sólo que la comprensión de nuestra experiencia del mundo se obtiene únicamente en el elemento del lenguaje, sino también que, incluso allí donde el diálogo parece abocado al fracaso porque se hablan lenguajes diferentes, siempre es posible «encontrar el lenguaje común... que debe permitir el inicio de un entendimiento, aunque las diversas "opiniones" se opongan frontalmente»[21]. La alusión a un *lenguaje común* que posibilite el entendimiento entre quienes hablan lenguajes radicalmente diferentes no está exenta de problemas. Como, de acuerdo con el modelo dialógico de la comprensión, son los propios interlocutores quienes han de construir o encontrar ese lenguaje común a partir de sus alejadas posiciones de partida, de ahí parece seguirse que es un hecho contingente que lleguen a encontrarlo y se llegue a producir el entendimiento. Pero como, por otro lado, Gadamer afirma que toda relación humana es «comprensible en general y por principio»[22], ello sugiere que toda falta de entendimiento es accidental y provisional, y que la posibilidad de su superación está garantizada de antemano por un lenguaje común —trasunto lingüístico de la antigua razón común— que actúa como fundamento de la comprensión.

En la mención que hace Gadamer al mundo de la vida se halla implícita la referencia a Husserl. Sin embargo, tanto esa alusión como el problema que acabamos de apuntar son tan próximos a Wittgenstein que no resulta arbitrario trazar una comparación entre ambos. Lo que está en discusión es la conexión del lenguaje con formas de vida que originariamente no son lingüísticas, y el modo como esa conexión incide en el entendimiento interhumano. Es evidente que tanto Wittgenstein como Gadamer asientan el lenguaje en experiencias vitales que son, ellas mismas, condiciones de la comprensión. La noción wittgensteiniana de forma de vida designa modos prelingüísticos de comportamiento que son «el prototipo de un modo de

[20] *VM*, II, pág. 391.
[21] *VM*, II, pág. 392.
[22] *VM*, pág. 568.

pensar y no el resultado de pensar»[23], pudiéndose considerar los juegos de lenguaje como una extensión y refinamiento de esa conducta primitiva. Gadamer, por su parte, alude a condiciones reales de la vida humana —y menciona el hambre, el amor, el trabajo y el poder— que «no son discurso ni lenguaje»[24] y que delimitan el espacio en el que puede producirse la comprensión. Las diferencias entre ambos comienzan a hacerse patentes al explicar, en relación con ese mundo de la vida, la falta de entendimiento que puede darse entre los seres humanos. Gadamer sostiene que los malentendidos que se producen en ese ámbito de experiencias pueden ser superados por referencia a la lingüisticidad fundamental del mundo de la vida. La tarea hermenéutica que se plantea, cuando el entendimiento parece imposible, consiste precisamente en buscar un lenguaje común que haga posible la superación del desacuerdo. Ciertamente, ese lenguaje no es algo dado de una vez por todas, sino que se constituye de hecho en el proceso de comunicación que él mismo posibilita. Pero su función posibilitante del mutuo entendimiento no es un hecho contingente, sino algo que viene exigido por nuestra constitución en cuanto seres esencialmente lingüísticos. El postulado de *la* razón, en cuanto «palabra común a todos», es el fundamento sobre el que se asienta la posibilidad de acuerdo, la seguridad «del posible consenso incluso en el fracaso del entendimiento»[25].

El contraste entre el punto de vista de Gadamer y el de Wittgenstein salta a la vista en el siguiente pasaje de las *Investigaciones filosóficas:* «Es importante que una persona pueda ser un completo enigma para otra. Eso es lo que se experimenta cuando uno llega a un país extraño con unas tradiciones completamente extrañas; e incluso cuando se domina la lengua del país. No se comprende a la gente. (Y no porque uno no sepa lo que se dicen a sí mismos.) No podemos reencontrarnos en ellos»[26]. Aquí apunta Wittgenstein a un tipo de incomprensión del otro que no consiste en no entender *lo que dice,* sino que puede subsistir aunque se entiendan sus palabras. Esto revela, ya de entrada, que aquello que es susceptible de comprensión o incomprensión, aquello que puede poseer un sentido o carecer de él, no es sólo el lenguaje. Si, a pesar de entender lo que dice, el otro puede se-

[23] L. Wittgenstein, *Zettel,* traducción de O. Castro y U. Moulines, México, UNAM, 1979, § 540.

[24] *VM,* II, pág. 392.

[25] Ibíd.

[26] L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas,* II, traducción de A. García y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 1988, pág. 511. (Se cita por las siglas *IF.)*

guir siendo un enigma para mí, es porque la comprensión del otro requiere que lo que dice aparezca en una conexión inteligible para mí con otros aspectos de su conducta y de su vida. Por tanto, la comprensión del otro exige situar lo que dice en contextos amplios de vida y de experiencia en los cuales los actos de habla están internamente conectados con otros elementos no lingüísticos (acciones, imágenes, sentimientos, expectativas, etc.). Sin embargo, el verdadero alcance de la divergencia no estriba sólo en ampliar el objeto de la comprensión más allá de los actos lingüísticos, pues, como hemos visto, también Gadamer ha incluido en el ámbito de lo comprensible formas de vida que originariamente no son lingüísticas ni discursivas. Estriba, más bien, en no fundamentar en la comprensión de las proferencias la comprensión de los restantes aspectos de la vida. Aquí es donde Wittgenstein se aleja de todo enfoque logocéntrico del problema de la comprensión, y el de Gadamer sin duda lo es. Mientras que Gadamer afirma que la comprensión del mundo de la vida sólo se alcanza a través de su constitución lingüística, Wittgenstein apunta en otra dirección cuando sostiene que el acuerdo en lo que los hablantes dicen descansa en un acuerdo en formas de vida[27].

Pudiera parecer que esta divergencia se reduce a reemplazar la primacía del *lógos* por la de la *práxis,* y a poner el mundo de la vida, y no el lenguaje, como *fundamento* de la comprensión. Sin duda, Wittgenstein atribuye a las formas de vida un carácter de ultimidad. Pero son últimas, no en el sentido del fundamento, sino precisamente en el sentido de que ni son fundamento ni lo tienen[28]. De ahí su carácter contingente y plural. Cuando Gadamer hace depender el posible entendimiento con respecto al mundo de la vida de un acuerdo en el lenguaje —el consenso dialógico—, tal acuerdo sólo puede ser, para decirlo en términos de Wittgenstein, un acuerdo en los juicios, es decir, en lo que puede ser verdadero o falso[29]. Wittgenstein coincidiría con Gadamer en considerar este acuerdo *e lo que dicen* como racional, pues es justificable por referencia a conceptos y reglas que pueden explicitarse en el marco del diálogo. Pero, así como para Gadamer la comprensión del otro sólo puede darse en el modo del

[27] *IF,* § 241.

[28] «Me gustaría considerar esta seguridad, no como una cosa semejante a la precipitación o a la superficialidad, sino como una forma de vida [...] Eso quiere decir que quiero considerarla como algo que yace más allá de lo justificado y lo injustificado; como algo animal, por así decir». L. Wittgenstein, *Sobre la certeza,* traducción de J. L. Prades y V. Raga, Barcelona, Crítica, 1986, §§ 358-359.

[29] Cfr. *IF,* §§ 241-242.

acuerdo racional, según Wittgenstein la comprensión del otro —incluida la comprensión de lo que dice— se asienta, en última instancia, en una concordancia en formas de vida que no es racional ni irracional; simplemente, se da o no se da. Al situar en la base de la comprensión esta concordancia, Wittgenstein se despide de la idea de *fundamento* que se halla esencialmente implícita en la noción gadameriana del lenguaje como razón común.

Lo anterior tiene evidentes implicaciones en el modo de abordar el fenómeno de la incomprensión radical. Si el optimismo de Gadamer respecto a la posibilidad de superar el desacuerdo se basa en su racionalismo, no puede sorprender que el escepticismo de fundamentación wittgensteiniano tenga consecuencias menos optimistas respecto a aquella posibilidad. Wittgenstein, desde luego, no la excluye, e incluso sugiere una estrategia para tratar de hacerla viable: «Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.? El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño»[30]. Aquí se hace de nuevo patente la inversión antes aludida: en una situación de incomprensión radical como la imaginada en el ejemplo, son las formas de vida aquello que puede arrojar luz sobre el sentido de lo que se dice, y no al revés. Pero la inversión es tanto más profunda por cuanto implica, no la sustitución de un elemento por otro dentro del esquema fundamentalista de explicación, sino el abandono del esquema mismo.

El punto que importa destacar, a este respecto, es el concepto de «lo común». Cuando Gadamer hablaba de un lenguaje común en el que podían superarse los desacuerdos, aludía al tipo de comunidad que caracteriza a la razón, a saber: la universalidad. Si toda incomprensión y todo malentendido es por principio superable en el lenguaje, es porque en él anida «la razón, cuya palabra es común a todos»[31]. Por el contrario, la comunidad del «modo de actuar humano» a la que alude Wittgenstein no es una comunidad racional. Es decir, no tiene el rango de universalidad que caracteriza al concepto, sino que permanece en el plano de la particularidad propio de la experiencia. Es, pues, una comunidad contingente, fáctica, que no garantiza *a priori* el logro del entendimiento. Así las cosas, la comprensión del

[30] *IF*, § 206.
[31] *VM*, II, pág. 392.

otro se producirá si de hecho llegamos a descubrir que lo que dice se halla internamente conectado con lo que hace de manera análoga a como en nuestro sistema de vida ciertos modos de actuar se hallan internamente conectados con determinadas expresiones lingüísticas. Pero es contingente que se dé o no dicha analogía. Allí donde Gadamer remite a la unidad fundamental de la tradición compartida la posibilidad del encuentro entre dos posiciones particulares como «un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro»[32], Wittgenstein se atiene a la pluralidad de las tradiciones —que pueden ser «completamente extrañas»[33]—, y reconoce que la posibilidad de fracasar completamente en la tentativa de comprender al otro es insoslayable.

Al igual que Gadamer, también Wittgenstein considera que, si se llega a entender al otro, ya no se sigue siendo el que se era. Gadamer caracteriza ese cambio como «una transformación hacia lo común»[34]. Wittgenstein, por su parte, habla de un reencontrarse a sí mismo en el otro. La diferencia no deja de ser significativa. Según Gadamer, el diálogo puede culminar en el mutuo entendimiento por cuanto presupone una lingüisticidad que el propio diálogo lleva a su culminación. El reconocimiento previo de la comunidad de lenguaje —o razón común— hace posible el establecimiento de un vínculo moral con el otro como condición necesaria de la comprensión. Sólo podemos llegar a entender al otro en su alteridad personal, si lo consideramos como miembro del mismo reino de los fines del que nos consideramos partícipes. En cambio, cuando Wittgenstein caracteriza la comprensión del otro como un reencuentro de nosotros mismos en él, no abandona el plano de la particularidad. Lo que viene a decir es: llego a comprender al otro cuando reconozco mi particularidad en la particularidad ajena. Ese reconocimiento no reabsorbe la diferencia en una comunidad superior. La comprensión del otro reactúa sobre mi autocomprensión en tanto que, al entender al otro a partir de mí mismo, paso también a entenderme a mí mismo a través de mi entendimiento del otro. Pero este juego de reflejos no trasciende mi particularidad y la del otro, ni autoriza a postular una unidad especulativa que las abarque. En esa medida, cabe conjeturar que en Wittgenstein la comprensión del otro no presupone la existencia de un vínculo moral con él. Las concepciones que el otro tiene de lo bueno y lo malo en relación con el sentido de su vida, son parte de lo que

[32] *VM*, pág. 375.
[33] *IF*, II, pág. 511.
[34] *VM*, pág. 458.

me propongo entender cuando el otro es todavía un enigma para mí. Por consiguiente, sólo puedo reconocer al otro si de hecho me unen con él determinados vínculos morales sobre la base de la comprensión, y no al revés.

Que la comprensión se produzca constituye para Wittgenstein una eventualidad que depende más de la capacidad de percibir analogías relevantes entre el sistema de vida del otro y el propio, que de la existencia de elementos idénticos en ambos. Conviene destacar, a este respecto, que el tipo de comprensión que él busca resulta de ubicar aquello que intentamos comprender —el uso de una expresión, un determinado modo de actuar— en un marco más amplio, en el que situamos también otros modos de hablar o de actuar que ya entendemos, a fin de lograr una visión de conjunto en la que lo no comprendido aparezca en conexión con lo comprendido. Este modo de proceder, que Wittgenstein llama representación sinóptica [*übersichtliche Darstellung*], es lo que «produce la comprensión que consiste en ver conexiones»[35]. Lo que ahora interesa destacar es que tal comprensión resulta de coordinar dos objetos de tal modo que veamos uno de ellos a través del otro. Aquí tenemos un nuevo motivo de comparación entre Gadamer y Wittgenstein. Según Gadamer, cuando el objeto de interpretación no es de naturaleza discursiva —por ejemplo, cuando se trata de un cuadro, de una obra musical o incluso de un poema—, la interpretación puede llevarse a cabo «por medio del contraste, verbigracia comparando dos cuadros o leyendo sucesivamente dos poemas de manera que el uno interprete al otro»[36]. En casos así, la comprensión de un objeto se lleva a cabo mostrando otro objeto con el que guarda conexiones significativas, y no mediante una interpretación verbal. Lo relevante, en relación con el enfoque de Wittgenstein, es el reconocimiento, por parte de Gadamer, de la posibilidad de comprender algo particular a través de algo particular. Sin embargo, persiste una diferencia importante. Wittgenstein dice que, al comprender una cosa a través de su conexión con otra que se usa como modelo, éste determina su comprensión, «no porque todo lo que sea válido de él pueda atribuirse a todos los objetos de la observación»[37]. Así pues, lo decisivo para la comprensión no es que haya en el modelo algo generalizable, sino la posibilidad de conectar, en modos y grados diversos de semejanzas y diferencias, elementos

[35] *IF*, § 122.
[36] *VM*, pág. 479.
[37] L. Wittgenstein, *Observaciones*, traducción de E. C. Frost, México, Siglo XXI, 1981, pág. 35.

particulares del modelo con elementos particulares del objeto de aplicación. Esa conexión se establece mediante el tipo de experiencia que Wittgenstein llama percepción de aspectos[38]. Concretamente, la comprensión se produce cuando, al ver el objeto a través del modelo, fulgura en aquél un aspecto nuevo que no había sido percibido. Esa comprensión no es un acto del entendimiento a través del cual subsumimos algo particular bajo un concepto, sino una percepción que se mantiene siempre en el plano de la experiencia. Gadamer, en cambio, considera que la interpretación de un objeto por otro «es una modificación de la interpretación lingüística»[39]. Lo cual quiere decir que la interpretación particular se basa en el lenguaje y, en esa medida, remite al concepto.

III

Es precisamente la conexión entre lenguaje y concepto lo que reclama ahora nuestra atención. Si la hermenéutica de Gadamer se halla concernida por ámbitos de conocimiento tan diversos por su contenido como puedan serlo la experiencia del arte, el saber histórico y la interpretación de textos, es porque en todos ellos se plantea la problemática del sentido. Gadamer considera secundarias las diferencias que puedan darse entre el significado de una obra artística, el sentido de un hecho histórico y el de un texto literario, pues todos los fenómenos susceptibles de comprensión responden a una única estructura. Todos ellos son *lenguaje*. Con ello no quiere decirse que se expresan verbalmente, si por tal se entiende el trasvase del sentido a una existencia vicaria. El estatuto del lenguaje no es el propio de una copia, sino el de una realidad original en la cual se conjugan sentido y comprensión. Experiencia artística, conocimiento histórico e interpretación textual tienen un carácter esencialmente lingüístico, por cuanto en ellos se hace presente un sentido. En la medida en que la actividad hermenéutica remite a la lingüisticidad de todo sentido posible, rebasa el horizonte de la moderna epistemología y de la filosofía de las ciencias del espíritu, y adquiere el rango de una tarea filosófica de dimensión universal[40].

¿Y cuál es esa estructura ontológica del ser que puede ser comprendido, o sea, del lenguaje? No es la propia de un ser en sí, sino

[38] Cfr. *IF*, II, XI.
[39] *VM*, pág. 479.
[40] Cfr. *VM*, págs. 567 y sigs.; II, pág. 319.

más bien la de un ser reflejado en sí. Ya se ha señalado que la comprensión acontece en la mediación entre texto e intérprete que se realiza en la tradición. El acceder a la comprensión es un movimiento en el que se reúnen un ser que no es objeto y un yo que no actúa en relación con el sentido desde una posición de distanciamiento y dominación. Pero es importante notar que, según Gadamer, la estructura ontológica de la comprensión no se agota en la relación horizontal entre dos momentos particulares de una tradición, sino que contiene también una dialéctica vertical entre particularidad y universalidad. El fenómeno de la comprensión no se limita a ser un desplazamiento desde una posición a otra en un mismo plano, sino que es un movimiento desde un fondo de sentido a la superficie de los actos de habla. La relación entre ser y aparecer es válidamente aplicable aquí, en la medida en que se la entiende como una *especulación*[41], es decir, como un reflejarse a sí mismo del sentido en los actos de enunciarlo y entenderlo. Ese movimiento tiene la estructura ontológica de una unidad especulativa, porque el sentido que accede al lenguaje es distinto de la palabra misma. De ahí no cabe concluir, sin embargo, que el modo como se presenta en el lenguaje sea mera apariencia, pues el sentido no preexiste como cosa en sí a su acontecer lingüístico, sino que se constituye en él.

Gadamer insiste reiteradamente en esta coincidencia que se produce en el lenguaje entre ser y representación, desmarcando así de Hegel su propio modo de entender la estructura especulativa del lenguaje. El núcleo de la divergencia estriba en que Hegel entendía el fenómeno como mediación dialéctica de la esencia, y la experiencia como mediación dialéctica del concepto, por lo que el aparecer del concepto en la esfera de la autoconciencia —su comprensión y exposición lingüística— constituía la plena realización de su sentido[42], mientras que Gadamer salvaguarda la finitud del acontecer lingüístico del sentido, que no obtiene su realización en el autoconocimiento de una razón absoluta, como en Hegel, sino que accede en cada caso a la comprensión en situaciones históricas concretas. En Gadamer se ha quebrado la confianza en la identidad entre el que comprende y lo comprensible, y se impone la convicción de que el acontecer histórico «presenta un extrañamiento y una heterogeneidad demasiado profundos para que se pueda considerar tan confiadamente desde la perspectiva de su comprensibi-

[41] Cfr. *VM*, págs. 547 y sigs.
[42] Cfr. *VM*, págs. 560 y sigs.

lidad»[43]. Frente a la identidad absoluta de concepto y existencia, Gadamer señala, bajo el influjo de Heidegger, los límites que impone a la comprensión la realidad fáctica en que acontece.

Una dimensión cardinal de esta finitud es la dialéctica en virtud de la cual cada acto ling ístico particular, cada pregunta y respuesta, irrumpe desde una relación con el conjunto de la lengua a la que pertenece y de la experiencia del mundo que le subyace. Por ello, cada acto lingüístico, como acontecer momentáneo, sólo expresa un contenido determinado que no realiza la plenitud del sentido. Si la experiencia hermenéutica es finita, no es sólo porque cada palabra se halla ligada a las condiciones externas que le impone su acontecer particular, sino, sobre todo, por referencia a la inagotabilidad del sentido que aflora en ella. «Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar»[44]. A Gadamer no le supone problema alguno reivindicar la «mala infinitud» para hacer valer que ninguna interpretación puede agotar definitivamente el sentido. La comprensión es un proceso *ad infinitum,* no porque siempre cabe depurar errores y distorsiones que impiden progresar hacia una verdad definitiva, sino porque el constante cambio histórico hace patentes nuevas relaciones de sentido que eran insospechadas. La infinitud del sentido designa una totalidad que no es un objeto, sino un horizonte. Gadamer sostiene, contra Hegel, que este aspecto de la crítica de Kant contra las antinomias de la razón permanece válido[45].

Pero la dialéctica entre el sentido y la particularidad de los actos lingüísticos en que acontece no tiene para Gadamer sólo la significación kantiana de una tarea subjetiva siempre abierta, sino que, como hemos apuntado, posee una estructura especulativa. De acuerdo con ello, la diferencia entre los particulares —entre texto e intérprete y, en general, entre los interlocutores del diálogo— es interna a un universal que los abarca, de tal manera que la comprensión se representa adecuadamente, no como el *pasar* de un particular a otro, sino como una unión de ambos en el todo de sentido que *se refleja* en ese paso. Esa presencia de la totalidad de sentido en los acontecimientos lingüísticos particulares es el fundamento ontológico de la comprensión. «El movimiento de la interpretación no es dialéctico tanto porque la parcialidad de cada enunciado pueda complementarse desde otro punto de vista [...], como sobre todo porque la palabra que al-

[43] *VM,* II, pág. 312.
[44] *VM,* pág. 549.
[45] *VM,* II, pág. 400.

canza el sentido del texto en la interpretación no hace sino traer al lenguaje el conjunto de ese sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido»[46]. Aquí la noción de infinitud no se limita a designar la imposibilidad de cualquier acto lingüístico de agotar el sentido que expresa, ni apunta sólo a la trascendencia del sentido respecto a cada una de sus expresiones, sino que destaca que esa trascendencia se hace presente en toda enunciación, adquiriendo la connotación de una totalidad que se manifiesta en sus actualizaciones lingüísticas.

A esta *presencia* del todo en sus instancias particulares de expresión responde, precisamente, la interpretación que hace Gadamer del sentido como *verdad*. En este punto, su hermenéutica filosófica reencuentra a Platón. Pero no al Platón de la dialéctica de pregunta y respuesta, sino al de la dialéctica de idea y apariencia. Resulta significativo, a este respecto, que las páginas finales de *Verdad y método* estén dedicadas a extraer de la concepción platónica de la idea de belleza determinados elementos supuestamente válidos para una noción de verdad aplicable a la experiencia hermenéutica. Lo que Gadamer encuentra de característico en lo bello platónico es que «con toda seguridad es «idea», esto es, pertenece a una ordenación del ser que se destaca sobre la corriente de los fenómenos como algo consistente por sí mismo. Pero igualmente cierto es que aparece por sí mismo»[47]. Aquí se halla insinuada, a un tiempo, la problematicidad de la teoría de las ideas —el hiato entre apariencia e idea— y su solución, pues lo bello mismo resulta tan *otro* con respecto a cualquier imagen suya, como *idéntico* a su aparecer en instancias particulares.

Esta dialéctica es aplicada por Gadamer a la relación entre sentido y expresión lingüística. También en esta aplicación Platón sirve de guía, y en concreto su actitud ambigua con respecto a los discursos: contemplar el ser en los *lógoi* no deja de ser una suplantación de la verdadera realidad por sus reflejos, con toda la problematicidad que ello acarrea; sin embargo, en este recurso a lo lingüístico se encuentra el máximo de verdad que el hombre puede alcanzar, por lo que su debilidad es inseparable de su poder[48]. Esta ambigüedad caracteriza también, según Gadamer, a la experiencia hermenéutica. En cada fenómeno de comprensión se produce el encuentro con algo que pertenece a un orden consistente, esencial, pero que sólo *es* verdadero en tanto que *aparece* por sí mismo y se hace asequible en

[46] *VM*, pág. 557.
[47] *VM*, pág. 582.
[48] Cfr. *VM*, II, pág. 77.

y como lenguaje. Ese «encuentro con algo que vale como verdad» es, precisamente, lo que constituye la comprensión en «una experiencia auténtica»[49].

Al plantear la comprensión como una experiencia esencialmente ambigua, en el sentido apuntado, Gadamer se desmarca del modo como Hegel resolvió la oposición entre la universalidad del concepto y la particularidad empírica. Hegel trató de mediar ambos aspectos introduciendo en el ámbito del acontecer la distinción entre el mero *Dasein* y la realidad efectiva [*Wirklichkeit*]: de cuanto acontece, sólo es objetivamente racional o realmente efectivo lo que es subjetivamente racional —pensable, reconducible al concepto—; y lo que no, queda relegado al plano de lo insignificante[50]. Frente a Hegel, Gadamer rechaza que el acontecer del sentido sea en sí mismo autotransparente. La existencia está atravesada de extremo a extremo por la finitud, o sea, es facticidad. Pero como, por otro lado, siguiendo a Platón, no renuncia a tematizar el sentido como idealidad —como un universal que rebasa toda manifestación particular—, la dialéctica entre universalidad y particularidad que caracteriza la experiencia hermenéutica adquiere, más allá del significado que posee como estructura de un movimiento histórico, la connotación metafísica de una «mediación entre la idea y el fenómeno»[51].

Cuando Gadamer destaca que la comprensión de un fenómeno histórico o de un texto por parte de un intérprete tiene una estructura circular, contempla la comprensión como un encuentro entre dos posiciones particulares en virtud de su participación en una comunidad de sentido (la tradición). Esa comunidad determina al intérprete en tanto que le permite anticipar un sentido que habrá de ser corregido o confirmado en el propio proceso de la interpretación. En esa medida, la comunidad con la tradición es condición de posibilidad de la comprensión. Y como esa comunidad no es una mera actitud metodológica del intérprete, sino una participación real, ella misma está sometida a un proceso de formación determinado por el acontecer de la comprensión. En este movimiento que va del todo a la parte y de ésta al todo, el todo —el sentido comunitario— es tanto un presupuesto como un resultado del encuentro entre quien comprende y aquello que trata de comprender.

[49] *VM*, pág. 583.
[50] Cfr. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 6.
[51] *VM*, pág. 575.

Pero, como hemos apuntado, Gadamer no entiende la comprensión sólo como una dialéctica inmanente entre pasado y presente, en la cual el intérprete trata de reconstruir un sentido mediante un diálogo con la tradición. A su juicio, lo verdaderamente problemático de la comprensión es ser algo más que reconstrucción histórica, por cuanto consiste en aprehender un sentido que tiene con respecto a nosotros pretensiones de verdad. Aquí convergen simultáneamente dos planos diferentes: tenemos, por un lado, la actualización histórica del sentido en actos lingüísticos particulares, su atadura temporal al presente; pero, por otro lado, ese sentido se presenta, a la vez, con una dimensión de universalidad con respecto a todo aparecer particular, como algo que «rebasa todo lo enunciable»[52] y que, lejos de ser abarcado por el individuo, lo abarca a él. Este segundo aspecto es precisamente el que Gadamer pretende destacar al vincular la comprensión a una determinada noción de verdad. En su tentativa de superar el paradigma del método, Gadamer no entiende la verdad como una adecuación de representaciones subjetivas a un sentido objetivo, sino que le confiere la significación de una totalidad de sentido que está por encima de los interlocutores del diálogo y ostenta la primacía en él[53]. Por ello, la finitud de toda comprensión no radica solamente en su historicidad —en la conciencia del límite de su situación con respecto a la tradición y al pasado—, sino que se abre a una dimensión ontológica en tanto que limita con un sentido infinito, con un *ser* que aparece en el lenguaje, pero que aparece como un *universal* que rebasa toda enunciación particular. Pues «lo más asombroso de la esencia del lenguaje y de la conversación es que yo mismo tampoco estoy ligado a lo que pienso cuando hablo con otros sobre algo, que ninguno de nosotros abarca toda la verdad en su pensamiento y que, sin embargo, la verdad entera puede envolvernos a unos y otros en nuestro pensamiento individual»[54]. No deja de resultar sorprendente que la pretensión de eludir toda concepción subjetivista de la verdad acabe llevando a Gadamer a postular una verdad total como fundamento de toda comprensión particular y vinculada a condiciones históricas determinadas.

[52] *VM*, II, pág. 358.

[53] «En todos los casos que hemos analizado, tanto en el lenguaje de la conversación como en el de la poesía y en el de la interpretación, se ha hecho patente la estructura especulativa del lenguaje, que consiste no en ser copia de algo que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido» (*VM*, pág. 567).

[54] *VM*, II, pág. 62.

Al comienzo de este ensayo apuntamos que el motivo básico de la hermenéutica de Gadamer es construir una teoría filosófica de la comprensión capaz de superar el esquema sujeto-objeto. Vimos que el recurso al modelo del diálogo se mostraba adecuado a tal efecto, por cuanto caracteriza una forma de relación en la cual no es el individuo el que conoce y afirma, el que domina una realidad, sino que el conocimiento que se obtiene surge de una dialéctica que acaba modificando las posiciones de partida de quienes en él participan. Pero también hemos constatado que el diálogo no es para Gadamer un mero encuentro entre posiciones particulares, ni la comprensión resulta sólo del esfuerzo de cada una de ellas por ampliarse hasta incorporar de alguna manera a la otra. Si el diálogo logra el mutuo entendimiento, es porque sobrepasa la particularidad de los interlocutores y produce «la participación común en la verdad»[55], entendida como un universal trascendente a los particulares. En esta medida, la verdad tiende a desplazar a los interlocutores como sujetos del diálogo y a ocupar la posición del verdadero sujeto. Cuando Gadamer tematiza la comprensión como «un acontecer de la verdad en el cual estamos incluidos»[56], no se limita a proponer una idea de la comprensión diferente de la concepción metódica. Está sugiriendo, además, que el entendimiento surge entre los interlocutores en tanto que en ellos se revela un sentido único que guarda con sus expresiones lingüísticas una relación análoga a la que la teología cristiana establece entre la unidad de la palabra divina y la multiplicidad de su manifestación en la predicación de la iglesia[57].

El sentido no es, pues, algo que hay que construir en la interpretación y el diálogo, sino algo *dado,* que fundamenta la comprensión y garantiza la posibilidad del acuerdo incluso en el fracaso del entendimiento. Desde esta seguridad, no sorprende que Gadamer caracterice como «una especie de robinsonada de la Ilustración histórica»[58] la hipótesis de que la particularidad de las posiciones de los interlocutores pueda hacer insuperable la falta de entendimiento. Pero, si «cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros... y tampoco hay horizontes realmente cerrados»[59], entonces la alteridad pierde la seriedad de lo verdadera-

[55] *VM,* II, pág. 313.
[56] *VM,* pág. 585.
[57] Cfr. *VM,* pág. 512.
[58] *VM,* pág. 374.
[59] Ibíd.

mente extraño, ya que siempre puede ser reconducida a la identidad. En esa medida, es dudoso que la hermenéutica de Gadamer sea capaz de dar cuenta de la importancia que tiene el hecho de que una persona pueda ser un completo enigma para otra*.

* Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación «Hermenéutica y epistemología» financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología. Las observaciones críticas de Josep Corbí me han ayudado a ver mejor algunos problemas. Quiero agradecer también a Jacobo Muñoz sus acertados comentarios a una primera versión del ensayo.

Capítulo III

Tradición y verdad. Límites del giro hermenéutico de la epistemología[1]

Eugenio Moya

1. DEL *YO TRASCENDENTAL* AL *NOSOTROS INTRASCENDENTE*

Con esta fórmula tan pregnante ha sabido sintetizar Javier Muguerza[2] gran parte de los desarrollos teóricos del siglo xx. Es, en cualquier caso, una fórmula que describe a la perfección los resultados a que ha conducido en los últimos cuarenta años el interés filosófico por la hermenéutica, una orientación que ha asumido, tal y como ha apuntado Vattimo, el papel de una nueva *koinè* cultural[3]. Pensemos que incluso en un ámbito como el epistemológico, tan reacio desde

[1] Este trabajo es resultado de la investigación sobre «Epistemología histórica: producción y traducción de objetos científicos», subvencionada por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (DGICYT, BFF2003-08994) al amparo de sus Planes I+D 2000-2003.

[2] VIII Semana de Filosofía de la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia, 23-27 de febrero de 2004.

[3] G. Vattimo, *Ética de la interpretación,* Barcelona, Paidós, 1991, págs. 9, 60-61.

Platón a admitir planteamientos «interpretativos»[4], hemos asistido a una revalorización de conceptos como *tradición, comprensión* o *prejuicio,* centrales en la filosofía continental, principalmente germana: Dilthey, Heidegger, Gadamer[5]...

A este peculiar giro hermenéutico de la filosofía —y especialmente de la epistemología— ha contribuido de modo decisivo la teoría de las revoluciones científicas de Th. S. Kuhn. Su noción de inconmensurabilidad, como destacó Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*[6], hizo entrar en crisis tres ideas (mitos) claves del proyecto clásico: la del pensador (científico) solitario como descubridor de la naturaleza; la del conocimiento como representación fiel de la realidad; y la de progreso cognoscitivo.

Antes que Rorty, el mismo Gadamer señaló que Kuhn había sido decisivo, desde el punto de vista del historiador de las ciencias de la naturaleza, para abonar la perspectiva hermenéutica[7]. Podemos decir más: el propio autor de *La estructura de las revoluciones científicas* reconoció en el prefacio de *The Essential Tension* (1977) la deriva hermenéutica de sus trabajos, y recomendaba la necesidad de salvar el abismo que había, según él, entre la tradición filosófica anglosajona y la europea continental[8]. Se trataba, en cualquier caso, de una reco-

[4] Es Platón el primero que se refiere en el *Ion,* el *Banquete* y el *Epinomis* a la *hermeneutiké* como *téchne* de transmisión o mediación de mensajes (interpretación), que se subordina totalmente a la *episteme* porque «lo que se sabe se sabe sólo de oídas —si es verdad—, no por ciencia» *(Epinomis,* 975 b-c). La ciencia es conocimiento de esencias universales y no de hechos históricos particulares. Cfr. también *Fedro,* 259 e y sigs.

[5] En los últimos años hemos asistido, en efecto, a un acercamiento entre «analíticos» y «continentales», dos tradiciones consideradas durante mucho tiempo irreconciliables y con desencuentros sonoros: recordemos la superación carnapiana de la metafísica heideggeriana (1932) o la famosa disputa del positivismo en la sociología alemana (1961). Hay que reconocer el papel de Wittgenstein en este acercamiento. Para un estudio de las controversias y aproximaciones: F. D'Agostini, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años,* Madrid, Cátedra, 2000 (el original es de 1997). En el campo específico de la teoría del conocimiento resultan interesantes los análisis sobre las tensiones y mediaciones entre la hermenéutica y la epistemología que realiza Vicente Sanfélix en «¿Hermenéutica de la epistemología?», en M.ª C. Paredes, (dir.), *Mente, conciencia y conocimiento,* Salamanca, Universidad de Salamanca, 2001, págs. 129-140.

[6] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1983, páginas 287 y sigs.

[7] H.-G. Gadamer, «Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica» [1977] y «Autopresentación de Hans-Georg Gadamer» [1977], en *Verdad y método II,* Salamanca, Siguemé, 1998³, págs. 115 y 391, respectivamente.

[8] Th. S. Kuhn, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia,* México, FCE, 1982, pág. 15.

mendación que había orientado sus investigaciones desde finales de los años 50, pues, en «La tensión esencial: tradición e innovación en la investigación científica», una conferencia ofrecida en la Universidad de Utah en 1959[9], destacaba el papel que la tradición y los prejuicios tenían en la misma investigación científica. Como mantuvo dos años después, en un trabajo que llevaba el significativo título de «The Function of Dogma in Scientific Research»,

> En algún momento de su carrera, estoy seguro, se le habrá presentado a todo miembro de este Simposio la imagen del científico como la de un indagador imparcial que sólo se atiene a la verdad. El científico es el explorador de la naturaleza: el hombre que se desprende del prejuicio en el umbral de su laboratorio, que recoge y examina los hechos objetivos y desnudos, y que se somete a ellos y sólo a ellos...
>
> Probablemente ninguno de nosotros crea que, en la práctica, el científico de la vida real obtenga un éxito completo en la realización de dicho ideal. El trato personal con los científicos, las novelas de Sir Charles Snow, o una lectura superficial de la historia de la ciencia, proporcionan abundante evidencia en contra[10].

Lo provocativo de este modelo es que los dogmas tienen una función esencial incluso en la mejor y más fructífera de las investigaciones científicas, pues las convicciones firmemente sostenidas y previas al conocimiento empírico de la naturaleza *constituyen una precondición del éxito de las ciencias* y, lo que es todavía más importante, constituyen *un criterio de demarcación científica:*

> En cierto sentido —*señalaba Kuhn en el Coloquio Internacional que enfrentó en 1965 sus opiniones a las del racionalismo crítico*— por poner cabeza abajo la opinión de Sir Karl, es precisamente el abandono del discurso crítico lo que marca la transición a la ciencia[11].

Al adoptar un paradigma, los científicos saben los tipos de entidades que pueblan el universo y su modo de comportarse; están informados de los problemas que pueden ser legítimamente planteados; mane-

[9] Véase Th. S. Kuhn, *La tensión esencial,* págs. 248-262.

[10] Th. S. Kuhn, *La función del dogma en la investigación científica,* Valencia, Teorema, 1980, pág. 3.

[11] Th. S. Kuhn, «¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?», en I. Lakatos y A. Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento,* Barcelona, Grijalbo, 1975, pág. 87.

jan, y confían en las técnicas e instrumentales que utilizan en sus investigaciones; disponen de un lenguaje con el que intercambiar informaciones; conocen fórmulas exitosas; e incluso no tienen que tematizar los patrones evaluativos con los que juzgan las prácticas investigadoras de sus compa eros y las suyas propias. Es tanto lo que les dice el paradigma a los científicos, que la investigación al margen del paradigma dominante sería, de acuerdo con Kuhn, tanto como renunciar a la garantía de un éxito investigador y a una carrera profesional[12].

Kuhn rehabilitaba así nociones que la *concepción estándar de la epistemología* había sacrificado con su noción de *crítica*. Los *paradigmas* funcionaban como una especie de *a priori* acumulativo —histórica y lingüísticamente situado— y, como tal, condición de posibilidad de la misma experiencia, investigación y evaluación científicas[13]. No resulta extra o que, desde posiciones comprometidas con las ideas de racionalidad y progresividad del desarrollo científico como la de Larry Laudan[14], hasta otras defensoras claras del relativismo, como la de Feyerabend[15], hayamos asistido en el campo metacientífico a la sustitución progresiva del concepto de *teoría científica* por el de *tradiciones de investigación*[16]. Lo relevante de este reemplazo ha sido, con todo, la deflactación o abandono de nociones epistémicas como *verdad* y *objetividad*. No habría que olvidar, en este sentido, que, como ha señalado Maurizio Ferraris en su *Historia de la hermenéutica,* en gran parte la hermenéutica ha adquirido dignidad filosófica justamente en el marco de un agotamiento progresivo de la idea de verdad y en el mismo proceso de

[12] Th. S. Kuhn, *La función del dogma en la investigación científica,* pág. 33.

[13] Cfr. K. Bayertz, *Wisenschaftstheorie und Paradigmabegriff,* Stuttgart, J. B. Metzlersche, 1981, págs. 89-90, y, especialmente, J. Quitterer, *Kant und die These vom Paradigmenwechsel: Eine Gegenüberstellung seiner Transzendentalphilosophie mit der Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns,* Nueva York, Lang, 1996.

[14] Véase L. Laudan, *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del crecimiento científico,* Madrid, Ediciones Encuentro, 1986, esp. cap. 3, págs. 104 y sigs.

[15] Véase para lo que sigue P. K. Feyerabend, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento,* Barcelona, Ariel, 1975, esp. cap. VI, págs. 61 y sigs.; *La ciencia en una sociedad libre,* Madrid, Siglo XXI, 1982, págs. 26 y sigs. Véase también «Sobre la ambigüedad de las interpretaciones», en *La conquista de la abundancia,* Barcelona, Paidós, 2001, págs. 107-112.

[16] Sobre este punto: A. Velasco Gómez, «El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica», en A. Velasco Gómez (comp.), *Racionalidad y cambio científico,* Barcelona, México, Paidós/UNAM, 1997, págs. 157-178. Un punto de vista ciertamente interesante es la combinación popperiana de la idea de *tradición* con la defensa de la racionalidad como meta-tradición crítica. Cfr. mi trabajo: «Epistemología y hermenéutica: la rehabilitación popperiana del concepto de tradición», en E. Moya (ed.), *Ciencia, sociedad y mundo abierto. Homenaje a Karl R. Popper,* Granada, Comares, 2004, págs. 11-51.

rehabilitación de un adversario de la epistemología: la retórica[17]. Los escritos de Feyerabend son en este punto provocadores:

> En nuestras universidades no se enseña la «Verdad», sino la opinión de las escuelas influyentes [...] En este mundo, la «Verdad» escrita en «mayúsculas» es una huérfana sin poder ni influencia, y *afortunadamente* es así[18].

Así, el giro historicista de la epistemología ha servido, como ha señalado Hesse[19], para:

- Concebir las teorías científicas, más allá de sus posibilidades nomológicas de explicación, como auténticas *interpretaciones* de la naturaleza.
- Renunciar a la idea de hechos objetivos y autosubsistentes.
- Reconocer el papel de elementos extraconceptuales, como la metáfora, en la misma investigación de la naturaleza.
- Admitir que no hay relaciones mente-mundo más allá del lenguaje.
- Mantener la subdeterminación emp rica de las teor as, cuando no la saturación teórica de la misma experiencia.

Si Bacon, Descartes o el mismo Kant, en su peculiar querella con la tradición, miraron con recelo al pasado y vieron en la tradición no la autoridad sino la fuente del prejuicio, en definitiva, dudaron de la historia, y en su afán emancipador le negaron a ésta su carácter de *magistra veritatis,* a partir del siglo XIX asistimos al deseo prevaleciente de reencontrar la *historicidad* y *situación* de una razón que muchos modernos creyeron exenta.

Aunque ser a imposible reconstruir aquí los pormenores de este viraje, es preciso atender al factor principal del mismo: la *deconstrucción del sujeto kantiano llevado a cabo en la tradición lingüística alemana que va de Hamann a Gadamer*. En este sentido, en la misma línea que Apel[20], sostenemos con Lafont[21] que la cr tica al purismo de la

[17] M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica,* Madrid, Akal, 2000, pág. 13.

[18] P. K. Feyerabend, *Ambigüedad y armonía,* Paidós, 1998, pág. 107.

[19] M. Hesse, *Revolutions and Reconstruction in the Philosophy of Science,* Brighton, Harvester, 1980, págs. 171-173.

[20] K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,* Dordrecht, Reidel, 1963, págs. 95-96.

[21] C. Lafont, *La razón como lenguaje,* Madrid, Visor, 1993. Véase también, D. di Cesare, *Wilhem von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas,* cap. IV, Barcelona, Anthropos, 1999, esp. págs. 28-29.

razón moderna, y la progresiva identificación de razón y lenguaje[22], son piezas claves para entender el giro hermenéutico de la filosofía y, por ende, la crisis de las ideas de verdad y objetividad.

Fue Hamann, el mago del Norte, uno de los primeros que quiso pensar, en efecto, los límites y presupuestos del yo puro. Su crítica a Kant en su «Metacrítica sobre el purismo de la razón pura»[23], que sirvió de inspiración a Herder y a Jacobi, se dirige contra el intento kantiano y, por extensión ilustrado, de encontrar el fundamento en una razón *purificada de la tradición y la fe,* soberana *e independiente de la sensibilidad y el sentimiento,* y *olvidada del lenguaje.* Frente a estas tres purificaciones, Hamann afirma que *la razón es lenguaje,* una tesis que, como indicábamos, se repetirá en la tradición que va de Humboldt a Heidegger y de Heidegger a Gadamer. Lo dice Hamann con claridad[24]:

> Así no se requiere ninguna deducción para probar la prioridad genealógica y heráldica del lenguaje respecto a las siete santas funciones de las proposiciones filosóficas y de los silogismos. No sólo la entera facultad de pensar reposa sobre el lenguaje [...]: el lenguaje es también el punto central de la mala interpretación de la razón consigo misma.

La ilustración es una aurora boreal que no se puede profetizar —decía Hamann, el patriarca, según Schnädelbach[25], de la contrailustración alemana— «apoltronado detrás de la estufa y con el gorro de dormir hasta los ojos». La ilustración no puede estar ligada al pensador solitario, sino al rocío del lenguaje.

Pero, ¿por qué el mismo lenguaje es responsable de la ficción de una razón pura? Para Hamann la respuesta está en su doble carácter:

[22] No habría que olvidar en este contexto a Vico, quien doscientos años antes, en polémica con el racionalismo cartesiano, planteó en *De nostri temporis studiorum ratione* (1708), además de su célebre dualismo *verum (scienza)/certum (coscienza),* el papel cuasi-trascendental del lenguaje: para él, la lengua (como hecho histórico, contingente) determina sus contenidos, sin que quepa entenderlo como un simple vehículo o instrumento para referirnos a las cosas o expresar nuestras ideas.

[23] J. G. Hamann, «Metakritik über den Purismus der Vernunft», en J. Nadler (ed.), *Sämtliche Werke,* vol. III, Viena, Herder, 1949-1957, págs. 282-289, 6 vols. Hay traducción española en A. Maestre y J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la ilustración?,* Madrid, Tecnos, 1989², págs. 36-44.

[24] J. G. Hamann, «Metacrítica sobre el purismo de la razón», en A. Maestre y J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la ilustración?,* pág. 40.

[25] Véase H. Schnädelbach, «Über historistische Aufklärung», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* (ed. Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland), Fráncfort, 2 (1979), pág. 27.

por un lado, el lenguaje es empírico, «estético», y, por otro lado, es lógico, trascendental. Dicho de otro modo, gracias al lenguaje *lo dado* adquiere un significado en la representación, pero al hacerse representación trasciende, al mismo tiempo, lo dado. En este sentido señala que sensibilidad y entendimiento surgen como dos troncos de una misma raíz: el lenguaje natural[26]. La síntesis entre lo empírico y lo trascendental, entre lo que es dado y lo que es espontáneo, entre lo sensible y lo inteligible, que buscara Kant mediante los esquemas trascendentales, la encuentra Hamann en la representación simbólica[27]:

> ¡Receptividad del lenguaje y espontaneidad de los conceptos! De esta doble fuente de la ambivalencia surge la razón pura con todos los elementos de su obstinación, dubitabilidad y artificiosidad.

Con una metáfora del propio Hamann, diremos que los *ejércitos de intuiciones que suben a la fortaleza del intelecto puro, y las legiones de conceptos que descienden al profundo abismo de la sensibilidad, lo hacen por la escalera de las palabras.*

W. von Humboldt también insistió en el carácter lógico y «estético» del lenguaje, o, mejor aún, de los lenguajes. Por eso, en «Über den Nationalcharakter der Sprachen» dice con rotundidad que la diversidad de lenguajes conforman y determinan los conceptos, con lo que, dada la conexión de lo conceptual y lo sensible, también determinan distintas cosmovisiones[28]. El hombre, para Humboldt, «no viene al mundo como un espíritu puro que reviste los pensamientos preexistentes con meros sonidos»[29]. Influido por los ideales del Romanticismo, Humboldt se opuso a la idea atomística de la sociedad que tuvieron los ilustrados; consideró, como Hamann y Herder, que la idea de individuo autónomo y libre era una pura abstracción, ya que somos un producto de la historia y de la cultura: en último término, del lenguaje. Éste es la forma y la fuerza del espíritu, lo que

[26] J. G. Hamann, «Metacrítica sobre el purismo de la razón», ed. cit., pág. 41.

[27] J. G. Hamann, «Metacrítica sobre el purismo de la razón», ed. cit., pág. 38.

[28] W. von Humboldt, «Über den Nationalcharakter der Sprachen», en *Gesammelte Schriften,* vol. IV, ed. de Akademie Preussischen der Wissenschaften, Berlín, 1903-1936, pág. 420, 17 vols. Para un estudio de la filosofía del lenguaje de W. v. Humboldt, véase: D. di Cesare, *Wilhem von Humboldt y el estudio filológico de las lenguas,* Barcelona, Anthropos, 1999.

[29] W. von Humboldt, «Über die Verschidenheiten des menschlichen Sprachbaues», en *Gesammelte Schriften,* vol. VI, pág. 120.

permite su objetivización (expresión) en la Naturaleza. El espíritu precisa, por tanto, del lenguaje, y ambos —espíritu y lenguaje— son indisociables. De esta manera todo lenguaje constituye, hace posible, una determinada *Weltansicht*[30]. En definitiva, cada lengua representa una forma de *abrir* el mundo, una determinada forma de verdad. Como señala Lafont, en Humboldt el lenguaje, además de la función comunicativo-pragmática, asume la *dimensión cognitivo-semántica,* esto es, el lenguaje pasa a ser constitutivo de la actividad del pensar y del percibir, condición de posibilidad de ambas; con lo que «el lenguaje es elevado a rango de una magnitud cuasi-trascendental, capaz de disputar —con éxito— a la subjetividad la autoría de las operaciones constituyentes de la comprensión del mundo de ésta»[31].

Cristina Lafont habla del lenguaje como una entidad *cuasi-trascendental.* No le falta razón, pues, en cuanto transmisor de una cosmovisión, de una constitución de sentido previa, todo lenguaje es condición de posibilidad de toda experiencia. Más aún, como afirma Gadamer en *Verdad y método, «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache»*[32], con lo que podemos hablar de que en la tradición lingüística alemana se produce, como consecuencia de la identificación de razón y lenguaje, una *reducción del ser a signo* y, por tanto, una ontologización del lenguaje o una *semiotización de la realidad*[33].

Evidentemente, Kant no desatendió nunca el papel del lenguaje. No hay que olvidar que las mismas categorías del entendimiento son lenguaje. Pero el lenguaje categorial es trascendental, previo a todo uso lingüístico; no está sometido a contingencias históricas. Las cate-

[30] Evidentemente, en esta tradición filosófico-lingüística alemana será esencial para el giro hermenéutico de la filosofía contemporánea la concepción nietzscheana. Sobre la relación de Humboldt y Nietzsche, véase J. Hennigfeld, «Sprache als Weltansicht; Humboldt-Nietzsche-Whorf», en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* 30 (1976), págs. 435-452. Hay que tener en cuenta que la concepción lingüística de Gustav Gerber y, especialmente, su obra *Die Sprache als Kunst* (2 vols., 1871-1872), que tan influyente fue, como han mostrado A. Meijers (Gustav Gerber und F. Nietzsche», en *Nietzsche-Studien,* 17 (1988), págs. 368-390) y L. Crescenzi («Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbiliothek in Basel entliehenen Bücher [1869-1879]», en *Nietzsche-Studien,* 23 (1994), págs. 388-442) en la concepción nietzscheana del lenguaje, debió mucho a la herencia romántica, especialmente de Herder y Humboldt.

[31] C. Lafont, *La razón como lenguaje,* pág. 35.

[32] H. G. Gadamer, *Verdad y método I,* págs. 567-568.

[33] El eco de las tesis de Hamann es evidente. Para él, como para la más antigua tradición mística alemana, el mundo es una especie de lenguaje, en el que las cosas, plantas, animales, son símbolos con los que Dios se comunica con sus criaturas.

gorías conforman lo que podemos llamar la *gramática del pensamiento*. Kant la llamó *Grammatica universalis*[34]. También *gramática trascendental*[35]. Él sabe que los gramáticos tratan de deducir las reglas generales del lenguaje a partir del uso efectivo que hace de él una comunidad histórica real, pero sus reglas tienen su fundamento en la experiencia. Su universalidad es, por tanto, comparativa. La gramática trascendental intenta descubrir, por ello, las reglas universales y necesarias, la forma del pensar, las estructuras trascendentales que son condición de posibilidad de nuestras habilidades judicativas. Cuando un niño reconoce, por ejemplo, un *gato* —sabe identificar un animal exitosamente—, presupone ya la categoría de sustancia. Son representaciones presupuestas por el entendimiento para formar juicios. Pensar y pensar con conceptos es lo mismo. Por ello, esos átomos conceptuales que son las categorías han de considerarse, más que contenidos (representaciones), *actos del pensamiento* que se manifiestan en los juicios: representaciones de representaciones, dice el de Königsberg[36]. En este sentido, el entendimiento, para él, desarrolla una función sintetizadora, en virtud de la cual los múltiples datos sensibles son llevados a la *apercepción trascendental,* una función intelectual que permite elevar a la conciencia del *Ich denke* todas las representaciones con significado cognitivo. Se lo dice ant a Marcus Herz[37]:

> Todos los datos sensibles, al margen de las condiciones del conocimiento posible, nunca representarían objetos. Ni siquiera llegarían a alcanzar la unidad de la conciencia necesaria para el conocimiento de mí mismo (como objeto del sentido interno). Incluso no sería capaz de saber que poseo datos sensibles. Y, por lo tanto, éstos no serían para mí nada como ser cognoscente. Imaginando que soy un animal, estos datos sensibles podrían incluso continuar desempeñando su función de una manera ordenada como representaciones vinculadas de acuerdo con leyes empíricas de la asociación y tener, por ello, una influencia causal sobre mis deseos y sentimientos sin que yo tenga conocimiento de ellos (asumiendo que soy consciente de cada representación individual, más no de su relación con la unidad de representación de su objeto mediante la unidad sintética de su apercepción).

[34] Reflexión 1.620, Ak. XVI, 39-40.
[35] *Lecciones de Metafísica* (editadas por Pölitz), Ak, XVIII (2,1), 544.
[36] KrV, A 68 / B 93.
[37] Ak, XI, 52

De este modo, un yo puro, ajeno a las contingencias y a la historia[38], se convierte en fundamento del conocimiento objetivo. Charles Taylor[39] ha sostenido, siguiendo la línea interpretativa de Heidegger, que la imagen cartesiana de un *esprit détaché* o la kantiana de la *razón pura* surgieron favorecidas por la imagen heroica de un Copérnico o un Galileo oponiéndose al prejuicio, la superstición y el mito, pero, sobre todo, conectadas al ideal moderno de autonomía[40]. En gran medida, para Taylor, la teoría del conocimiento extrajo parte de su fuerza de esa conexión. El valor de verdad del conocimiento, lo mismo que el contenido de la moral, no debía llevarse, en consecuencia, ante ninguna clase de instancia exterior, sino fundamentarse en la propia ley autónoma de la razón.

Lo paradójico es que, como han sostenido Latour[41] y Hacking[42], a los herederos de la detrascendentalización del sujeto kantiano no les pareció malo el modelo constructivista de Kant: en el fondo, bajo el techo de la *casa solariega* de Kant, la macrosociedad de Durkheim, las *epistemes* de Foucault, la praxis de Dewey, los juegos de lenguaje de Wittgenstein, las comunidades científicas de Kuhn, podían capitalizarse como recursos explicativos y doblarle el espinazo al fundamentalismo cientificista y al mononaturalismo realista. Son, por ello,

[38] Sin duda alguna, como he señalado en otro lugar (véase *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2003), habría que distinguir entre el plano filogenético y el ontogenético. Desde éste último, el *a priori* kantiano siempre se presenta con carácter de *necesida* y *universalidad,* pues en el fondo Kant cree que la unidad de la razón humana no es más que la unidad de una especie animal; pero, desde una perspectiva no individual, sino específica (hoy diríamos filogenética), cabe pensar que Kant consideró la organización de la mente y sus invariantes funcionales como producto de un proceso «histórico», contingente, como es el propio desarrollo de la Naturaleza. Cfr. también mi trabajo: «Epigénesis y razón. Embriología y conocimiento en Kant», en *Teorema. Revista internacional de Filosofía,* vol. XXIII/1-3 (2004), Monográfico sobre Kant, págs. 117-140.

[39] Ch. Taylor, «La superación de la epistemología», en *Argumentos filosóficos,* Barcelona, Paidós, 1997, págs. 26 y sigs.

[40] Ya Heidegger, en la lectura genealógica que realiza del *cogito* cartesiano, había resaltado que es el afán de dominio —la voluntad de poder— lo que anima la metafísica de la subjetividad moderna. Para él, como para Nietzsche, tras la voluntad de verdad cartesiana no hallamos más que voluntad de poder. Cfr. *Nietzsche,* II, Pfullingen, Neske, 1961, págs. 181-182. Sobre la crítica heideggeriana a Descartes, véase P. Cerezo, «La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*», en J. A. Nicolás y M.ª J. Frapoli (eds.), *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual,* Granada, Comares, 2001, págs. 25-77.

[41] B. Latour, *Ciencia en acción,* Barcelona, Labor, 1992, *post scriptum,* págs. 248-249.

[42] I. Hacking, *¿La construcción social de qué?,* Barcelona, Paidós, 2001, pág. 78.

hijos de la misma idea moderna de *crítica,* como dice Latour[43]. Y, a su manera, iconoclastas. Si los modernos creyeron que las ciencias naturales, al desvelar la naturaleza, acabarían con el oscurantismo, el dominio y el fanatismo, sus críticos vieron en la economía, el psicoanálisis, la sociología o la semiótica una buena forma de desmitificar el naturalismo y reconocer que la razón y sus productos han de entenderse siempre situados, mediados social, lingüística y culturalmente.

Es en este contexto en el que el lenguaje reemplaza al «yo trascendental» a la hora de convertirse en condición de posibilidad del conocimiento, en el que el conocimiento deja de ser entendido al modo realista como un *encuentro de los investigadores con una realidad en sí,* independiente, y pasa a concebirse como una simple *conversación entre colegas* o miembros de una comunidad cognoscitiva. La fórmula baconiana, que Kant recogiera como lema de la *Crítica de la razón pura, «De nobis ipsis silemus»,* se transforma por ello en esta otra: *Solus de nobis ipsis loquemur, dictum* que sirve en bandeja el relativismo y la inconmensurabilidad, pues el mundo pasa a ser dispensable a la hora de justificar una objetividad y verdad de unas creencias que resultan productos de la convención y del acuerdo de una comunidad que comparte un mismo lenguaje y, por ende, una misma *apertura de mundo.*

2. LA ESCRITURA COMO REALIDAD

Reparemos en que si, como ha sostenido Rorty, la epistemología tradicionalmente ha estado dominada por metáforas visuales[44], en el giro hermenéutico de la gnoseología se generalizan las metáforas textuales. Este *textualismo*[45] les ha hecho transitar desde la concepción del conocimiento como *visión* a la idea de que todo conocimiento, incluido el perceptivo, ha de ser entendido desde el paradigma de la *lectura.* Gadamer, siguiendo la tesis que Heidegger había defendido

[43] B. Latour, *Ciencia en acción,* pág. 91.

[44] Antes que Rorty, el mismo Heidegger había denunciado la *metafísica subjetivista* de la gnoseología moderna —que es tanto como decir cartesiana— por reducir el ser a pura *presencia, a ser-ante-los-ojos (Vorhandenheit).* Para Heidegger, el conocer representacionista no es más que un modo —y no el más privilegiado— de ser en el mundo. Cfr. *Ser y tiempo,* § 21.

[45] Término introducido por Rorty («El idealismo del siglo XIX y el textualismo del XX», en *Consec encias del pragmatismo,* Madrid, Tecnos, 1996, págs. 217-240) para referirse a las tendencias de crítica literaria, postestructuralistas, críticos de la ciencia, etc.

en el § 32 de *Ser y tiempo* en el sentido de que «todo simple "ver" antepredicativamente lo "a la mano" es ya en sí mismo interpretativo-comprensor», escribe[46]:

> El mirar y percibir con detenimiento no es ver simplemente el puro aspecto de algo, sino que es en sí mismo una acepción de este algo como... El modo de ser de lo percibido «estéticamente» no es un estar dado [...] Sólo cuando «reconocemos» lo representado estamos en condiciones de «leer» una imagen; en realidad y en el fondo, sólo entonces hay tal imagen.

En el marco de este textualismo, se entiende que el abandono de las metáforas visuales haya conducido a los protagonistas del giro hermenéutico en epistemología, desde Heidegger hasta los posmodernos (Rorty, Latour...), a denunciar el paradigma moderno del *pensador/lector solitario*[47] y a sustituirlo por el modelo conversacional, un modelo del que se han servido a finales de los setenta Latour y Woolgar para proponer una *etnografía* del conocimiento científico:

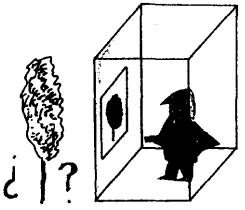
> Una manera de examinar los microprocesos de la construcción de un hecho en la ciencia es examinando la conversación y discusiones que hay entre los miembros del laboratorio. Por diversas razones, no pudimos grabar las discusiones del laboratorio. Sin embargo, reunimos notas de veinticinco discusiones en total, incluyendo registros de tiempos, gestos y entonación. También se tomó nota, de manera similar, de una serie de discusiones informales, incluyendo trocitos de conversación en las mesas del laboratorio, en el vestíbulo y en el comedor. No se podían utilizar magnetófonos, así que esas notas carecen de la precisión necesaria para efectuar un «análisis conversacional». Sin embargo, hasta en su estado tosco u «arreglado», estas notas de las discusiones proporcionan una oportunidad provechosa para analizar estrechamente la construcción de los hechos[48].

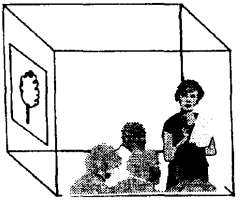
[46] H. G. Gadamer, *Verdad y método,* I, pág. 132.

[47] Deleuze y Guatari *(Qu'est-ce que la philosophie,* París, Les éditions de minuit, 1991, págs. 60 y sigs.) han hablado del *idiota* como mejor expresión del sujeto cartesiano.

[48] B. Latour y S. Woolgar, *La vida en el laboratorio. La construcción de hechos científicos,* Madrid, Alianza, 1995, pág. 173. En el epílogo a la segunda edición de 1986 (la primera es de 1979), Latour y Woolgar son explícitos en su defensa del textualismo: «En concreto, la construcción de los hechos científicos es un proceso que consiste en generar *textos* cuyo sino (estatus, valor, utilidad, facticidad) depende de la interpretación posterior» (pág. 291).

La imagen del *homúnculo* que propuso Kenny en su *Metaphysics of Mind*[49] para dar cuenta del sujeto cartesiano y moderno, habría que sustituirla, así, por la imagen de un sujeto que habla y discute con otros, con apoyos textuales procedentes de la tradición, sobre una determinada *Weltan icht.*





Reparemos en que en el modelo de la derecha cualquier referencia causal al mundo ha desaparecido. La realidad no es la causa del cierre de una controversia, sino su consecuencia[50], con lo que cobra sentido la idea popperiana del mito del marco cerrado[51]. Recordemos en este punto el ejemplo que Latour y Hermant proponen sobre la percepción que tenía Churchill de la evolución de la II Guerra Mundial en una de las *War Rooms* del búnker de Westminster. La visita al ahora museo permite apreciar con claridad el conocimiento que Churchill tenía de las operaciones militares y de la situación de los frentes. En las paredes o sobre las mesas sólo se ven informes, estadísticas, número de convoyes eliminados, el número de soldados muertos... Churchill conocía *realmente* la situación de la guerra, en la misma medida —añaden Latour y Hermant— en que nosotros o cualquier científico decimos «conocer», porque cualquier conocimiento, incluso el perceptivo, se da inferencialmente: a través de informes, registros, fotogra ías, fichas, inventarios; en definitiva, de signos, de lenguaje. Churchill no tenía ni podía tener un *conocimiento*

[49] A. Kenny, *The Metaphysics of Mind,* Oxford, Oxford University Press, 1992, págs. 106 y sigs. (existe trad. española en Paidós, 2000). La imagen tiene su origen en Locke. Véase *Ensayo sobre el entendimiento humano,* II, XI, 17: «Porque pienso que el entendimiento no deja de parecerse a una habitación totalmente desprovista de luz, que no tuviera sino una abertura muy pequeña para dejar que penetren las apariencias visibles externas, o las ideas de las cosas.»

[50] B. Latour, *Ciencia en acción,* págs. 96-97.

[51] K. R. Popper, *The Mith of Framework,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1994. Para un análisis de la crítica popperiana a este mito hermenéutico, véase mi *Conocimiento y verdad. La epistemología crítica de K. R. Popper,* cap. 5, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

directo de las cosas. Pero no estaba en peor situación que nosotros: jamás se encuentra la trama de un lenguaje cortada por la realidad[52]. No tiene sentido, pues, preguntarnos por la realidad «en sí misma».

Así pues, no es posible dar, como Bacon, Descartes o Kant, un carpetazo a las tradiciones. La razón moderna duda de la historia porque es víctima del prejuicio del pensador/lector solitario. De cualquier forma, el interés de la hermenéutica por el pasado, por el juego de las interpretaciones históricas, no procede del mero afán de erudición o de manías de anticuario[53]. Son el ser, el presente, los hechos, los que, para los hermeneutas, están atravesados por el tiempo, por la historia, por el lenguaje. Para la hermenéutica el ser es *lenguaje* (texto, mito, narración, diálogo) y *tiempo* (flujo del acaecer). La hermenéutica hereda y radicaliza, así, la tesis heideggeriana de que el *ser es evento,* la idea de que *el ser no es, acaece,* y ese acaecimiento es un *evento lingüístico,* una *«llamada»*[54]. La identidad entre *ser, lenguaje y tiempo* es el postulado fundamental de la hermenéutica después de Heidegger. La experiencia y la verdad son interpretadas, así, a partir de la temporalidad y no desde la conciencia o desde la pureza de un yo trascendental.

El sentido del ser y de la objetividad se comprenden, pues, desde la historicidad. Ésta no es ajena ni tan siquiera a las mismas ciencias de la naturaleza y sus objetos. La razón ontológica la proporciona Heidegger: *la comprensión es la forma originaria de realizarse el «Dasein»,* y toda comprensión se da en el contexto de la finitud, de la temporalidad, en definitiva, de la *facticidad*[55]. Previamente, por tan-

[52] B. Latour y E. Hermant, «Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones», en F. J. García Selgas y J. B. Monleón (eds.), *Retos de la postmodernidad,* Madrid, Trotta, 1999, pág. 167.

[53] En el parágrafo 74 de *Ser y tiempo,* Heidegger habla de la *Tradition* como una forma inauténtica de aceptación del pasado, que es visto como algo a la vez muerto e irrevocable. Se trata de concebir el pasado como *vergangen,* como *ya sido.* En este sentido de *tradición,* situarse en la historia viene a ser algo parecido a lo que ya apuntara Nietzsche en la segunda de sus *Intempestivas:* un «deambular por el jardín de la historia como por dentro de un guardarropa de disfraces teatrales». La existencia auténtica, en cambio, piensa el pasado como *gewesen,* como *siendo sido,* esto es, no como algo muerto e irrevocable, sino como algo que en su finitud, aparece como un campo abierto de posibilidades. En este sentido, no debería hablarse de *Tradition,* sino de *Überlieferung,* de *transmisión* del pasado, pues la historia ya no es concebida como algo dado, como *reliquia,* sino como algo que *se nos da,* como *legado,* y, por tanto, como una posibilidad *todavía* abierta.

[54] M. Heidegger, «Das Wesen der Sprache», en *Unterwegs der Sprache,* Fráncfort, Klostermann, 1985, pág. 196.

[55] La *facticidad* es la contraimagen de la conciencia pura, porque lo que supone es renunciar a la idea de situar en el *yo* el lugar originario de la verdad. El hombre no

to, a la división diltheyana entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu y del planteamiento epistemológico peculiar de unas y otras, la comprensión y el sentido afectan al *Dasein* en su estructura fundamental y, con ello, tanto a la verdad de las ciencias del espíritu como a la de las ciencias de la naturaleza[56]. La hermenéutica se presenta, así, como una experiencia que trasciende los límites de los saberes humanísticos. Pertenece a la experiencia global humana del mundo. Y, desde este prisma, la historia, la tradición, actúa como *horizonte* de posibilidad[57]. De ahí que Gadamer insista en que escuchar la tradición y permanecer en la tradición es sin duda el camino de la verdad[58]. Lo científico es aquí justamente, como demostró Kuhn,

posee la verdad, sino que está en todo caso en una verdad que no le pertenece; de ahí que Heidegger haga valer en la *Carta sobre el humanismo* la figura del *Geshick,* del destino, que tiene el «imperio» del ser y su verdad.

[56] H. G. Gadamer, *Verdad y método,* I, pág. 12.

[57] El concepto de *horizonte* fue desarrollado por Husserl en relación con el «mundo de la vida» en que acontece toda experiencia. Con la palabra «horizonte» se designa la totalidad, que se percibe fragmentariamente en cada conocimiento particular. Husserl utiliza para nombrarlo también la palabra «presciencia», y en sus escritos más tardíos suele llamarlo *Lebenswelt,* mundo de la vida. De Husserl retoma Gadamer la idea de «horizonte»: «horizonte» es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método,* I, págs. 309 y sigs.

[58] Habermas ha insistido, en «La pretensión de universalidad de la hermenéutica» *(La lógica de las ciencias sociales,* Madrid, Tecnos, 1988), en que en el lenguaje —en las tradiciones— pueden darse fuertes mecanismos de distorsión sistemática de la comunicación que hagan difícil la reflexión crítica, sin que la hermenéutica, dada la autoridad que le reconoce a las tradiciones, nos ofrezca criterios para admitir o rechazar los prejuicios. Este acriticismo incapacitaría a la hermenéutica gadameriana para diagnosticar y superar la falsa conciencia. Gadamer, en el contexto de esta discusión, ha afirmado («Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología»,* en *Verdad y método II,* pág. 254) que «la reflexión hermenéutica se limita a abrir posibilidades de conocimiento que sin ella no se percibirían. No ofrece un criterio de verdad». No obstante, su concepto de *clásico (Verdad y método I,* págs. 353 y sigs.), es decir, de aquello que recibe su valor precisamente del hecho de ser estar provisto de valores universales y siempre reactualizables, puede convertir a la historia en criterio de verdad como clasicidad. En un sentido similar, G. Wranke ha tratado de deslindar la hermenéutica gadameriana de sus derivas relativistas posmodernas, como la de Rorty. Cfr. G. Wranke, *Gadamer. Hermeneutics, Tradition and Reason,* cap. 5, Standford, Standford University Press, 1987. Desde luego la idea gadameriana de *fusión de horizontes (Verdad y método I,* págs. 376-377) podría interpretarse también como un intento de mediación entre historia y un sentido fuerte de verdad, pero, como con acierto señala Vattimo *(Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica,* Barcelona, Paidós, 1989, págs. 89-90), la experiencia de verdad gadameriana no se entiende como *resultado,* como algo que pone fin al diálogo, aunque se logre discursivamente, sino, más bien, como un *evento* que transforma la conciencia,

destruir las quimeras de la verdad absoluta y del sujeto trascendental. Es nuestra finitud la que conviene no olvidar para tener a raya *el prejuicio moderno contra todo prejuicio*[59].

> Por eso lo válido aquí no es sólo la máxima de la Ilustración: ten el valor de utilizar tu inteligencia, sino también lo contrario: la autoridad.
>
> Conviene precisar el sentido de esta máxima. Autoridad no es la superioridad de un poder que reclama obediencia ciega y prohíbe pensar. La verdadera esencia de la autoridad reside en no poder ser irracional, en ser un imperativo de la razón, en presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el juicio propio. Obedecer a la autoridad significa entender que el otro —también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad— puede percibir algo mejor que uno mismo[60].

Lo mismo que hizo Hamann[61], Gadamer reclama el coraje de reconocer el valor de la autoridad, de la tutela intelectual, de la tradición. Para él, más que no traicionar a los antiguos, se trata de reconocer que mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya en la familia, en la sociedad y el estado en que vivimos y, por tanto, en la historia. La clásica conciencia ilustrada de estar más allá del prejuicio, de la tradición y la convención, es una falsa conciencia. Como afirmó Heidegger, somos siempre de forma inevitable *mehr Sein als Bewusstsein; somos en la tradición,* en cualquier acto de crítica reflexiva existe un contexto más amplio que lo que ponemos en cuestión. Podríamos decir que la hermenéutica trata de hacer valer, frente al *a priori* de la experiencia, el *a priori* más amplio de la comprensión y de la experiencia comunicativa[62].

la desplaza y la disloca, arrojándola a un horizonte más comprensivo. No hay, por tanto, resolución, ni un interlocutor que venza a otro. La fusión de horizontes es sólo un momento en el juego interpretativo en el que surge un *tertium* radicalmente nuevo que nos anima a seguir jugando.

[59] Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método,* I, págs. 337 y sigs.

[60] H. G. Gadamer, *Verdad y método,* II, pág. 45.

[61] Véase J. G. Hamann, «Brief am Ch. J. Kraus vom 18. Dezember 1784», en A. Henkel (ed.), *J. G. Hamann: Briefwechsel* (1783-1785), vol. 5, Insel, 1965, páginas 289-292. Citado por A. Maestre y J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la ilustración?,* págs. 35-36.

[62] En *Unterwegs der Sprache,* Heidegger había dicho que todo *hablar no es simultáneamente sino previamente un escuchar.* O sea, lejos de una concepción instrumentalista del lenguaje —ya denunciada en *Ser y tiempo*—, Heidegger defiende que *el lenguaje habla.* Nosotros no hablamos el lenguaje, sino que *hablamos desde el lenguaje.*

> En todo nuestro pensar y conocer —*dice Gadamer*— estamos ya desde siempre sostenidos por la interpretación lingüística del mundo, cuya asimilación se llama crecimiento, crianza. En este sentido el lenguaje es la verdadera huella de nuestra finitud. Siempre nos sobrepasa[63].

Hermeneutas y críticos posmodernos de la epistemología extraen a partir de aquí conclusiones normativas sobre la imposibilidad de trascender nuestros marcos lingüísticos. Rorty, por ejemplo, apoyándose en Heidegger[64], el pragmatismo, la filosofía «edificante» del segundo Wittgenstein y la idea de inconmensurabilidad de Kuhn, ha tratado de mostrar que ninguna objetividad empírica ni ninguna subjetividad trascendental pueden ser postuladas más allá o más acá del lenguaje. Ahora bien, puesto que, como decíamos, no podemos hablar de ninguna gramática universal —como la que pensó en cierto modo también la filosofía del lenguaje de Frege, Russell, el primer Wittgenstein o Chomsky—, no deberíamos hablar más que de una proliferación dialectal; lo que supone una acentuación del juego de las interpretaciones. De Nietzsche a Kuhn, pasando por Heidegger y el pragmatismo, hemos aprendido a aceptar, señala Rorty, la contingencia. Buscar «fuera» del lenguaje, en la mente de Dios, en las Leyes de la Naturaleza, en las Leyes de la Historia, en el Método Científico, una conexión necesaria que, operando con «confort metafísico», permita conjurar la contingencia y el tiempo, resulta una empresa ilegítima[65].

Debemos aprender a recelar de la distinción «apariencia/realidad». Existen muchas maneras de hablar de lo que sucede, y ninguna de ellas se acerca más que otras al modo de ser de las cosas en sí mismas. No tenemos, dice Rorty, idea de qué pueda significar el *en sí misma* de la expresión «la realidad tal y como es en sí misma». Jamás es, por ello, legítimo poner fin a una discusión con una referencia a una entidad fuera de debate, ya se trate de la autoridad de un *hecho,* ya de una *revelación;* lo único legítimo es cerrar una discusión cuando los interlocutores están de acuerdo sobre las razones (que también son enunciados) para cerrarla, aunque sea provisionalmente. De he-

[63] H. G. Gadamer, *Verdad y método,* II, pág. 149.

[64] Para un revisión crítica de la interpretación rortyana de Heidegger, véase J. Muñoz, «¿Heidegger pragmatista?», en M.ª C. Paredes, *Mente, conciencia y conocimiento,* págs. 111-127.

[65] Véase, por ejemplo, R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo,* introd., Madrid, Tecnos, 1996, págs. 25-26.

cho, Rorty quiere reducir la pretensión científica de objetividad a una forma de solidaridad. La objetividad no es la expresión de una relación entre un enunciado y una realidad extralingüística que debemos comprobar. Es la expresión de un acuerdo intersubjetivo, de un consenso (no ideal, como para Habermas). Los logros de la ciencia no son consecuencia de la adecuación de las teorías científicas a lo real, sino productos de solidaridades.

> No hay —*dice Rorty*— ninguna actividad llamada «conocimiento» que tenga una naturaleza a descubrir y para la cual los científicos naturales estén especialmente dotados. Existe, sencillamente, el proceso de justificar las creencias ante una audiencia. Y ninguna audiencia está más próxima a la naturaleza ni es mejor representante que cualquier otra de algún ideal ahistórico de racionalidad[66].

3. LOS LÍMITES ONTOEPISTÉMICOS DEL TEXTUALISMO

Siguiendo la argumentación popperiana, Hans Albert, en *Kritik der reinen Hermeneutik*[67], ha criticado las pretensiones universalistas de la hermenéutica. Para él, ésta se niega a considerar el conocimiento humano como un suceso natural en continuidad con otros acontecimientos naturales, con lo que insensatamente ha extendido el modelo filológico del análisis textual a todo encuentro con la realidad. Si, desde Heidegger, los hermeneutas han hablado de la ciencia o de la misma epistemología como un forma de metafísica y, por tanto, como otra forma de *olvido del ser, sensu contrario* debería denunciarse el giro hermenéutico de la epistemología por su especial «olvido de la naturaleza».

Coincidimos en lo esencial con Albert, pues la extensión ilegítima del modelo filológico les ha hecho: *primero,* olvidar que la razón y el lenguaje son productos bioevolutivos y, por tanto, que en el principio no fue el *verbo; segundo,* no darse cuenta de que el conocimiento no es un proceso esencialmente lingüístico o representativo, sino intervencionista; y, *tercero,* no apreciar que «observar» e «interpretar» son pares conceptuales irreductibles.

[66] R. Rorty, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo,* México, FCE, 1997, pág. 32. Véase, también *Verdad y progreso,* págs. 14-15.

[67] H. Albert, *Kritik der reinen Hermeneutik,* Tubinga, Mohr, 1994. Véase también *Racionalismo crítico,* Madrid, Síntesis, 2002, págs. 135 y sigs.

Con el fin de evaluar lo que supone el primer olvido, tengamos en cuenta que uno de los desarrollos más interesantes de la epistemología naturalizada actual, la epistemología evolucionista, ha invertido —igual que había hecho Heidegger, pero desde una perspectiva naturalista— el principio del *cogito, ergo sum* cartesiano por este otro: *«sum, ergo cogito»*. Desde este marco naturalista, se considera que los problemas epistémicos sólo pueden iluminarse atendiendo a una cuestión de tipo biológico más general: cómo se explica la adaptación de los organismos vivos a las condiciones objetivas del mundo circundante. En este sentido, la teoría evolucionista del conocimiento tiene, como señala Pacho[68], implicaciones de gran calado, porque habría que tener en cuenta que:

1. La especie humana —y, con ella, su aparato cognitivo con sus capacidades— es, como cualquier otra especie, el resultado de la historia natural.
2. Las ideas, como productos cerebrales, no preexisten a las cosas.
3. El sistema cognitivo humano es el resultado de un proceso de adaptación al entorno que ha sido seleccionado en el proceso ciego de variación biológica.

Son tres tesis de las que se deriva una primera conclusión importante: debe haber una cierta adecuación entre las estructuras y procesos cognitivos de nuestro cerebro y los del medio selectivo (realidad) que explique el éxito adaptativo. Con Vollmer podríamos precisar lo que, en principio, hemos de entender por adecuación[69]. En primer lugar, tendríamos que hablar de *compatibilidad* entre nuestras estructuras cognitivas y el medio[70]; en segundo lugar, de *funcionalidad adaptativa;* y, por último, de cierta *correspondencia estructural* entre nuestras estructuras cognitivas y las de la realidad.

Evidentemente, esta correspondencia estructural no debería ser entendida en un sentido fuerte como una correspondencia entre la

[68] J. Pacho, *¿Naturalizar la razón?,* Barcelona, Anthropos, 1995, pág. 13 y sigs.

[69] G. Volmmer, *Was können wir wissen? I.: Die Natur der Erkenntnis. Bieträge zur Evolutonären Erkenntnistheorie; II: Die Erkenntnis der Natur. Beiträge zur modernen Naturphilosophie,* I, Sttutgart, Hirzel, 1986, págs. 35-37; 46-47; 59-60.

[70] Así, nuestra retina presenta una cierta adecuación para captar la luz. Reparemos en que hablamos de «cierta» adecuación, pues la existencia de umbrales sensitivos máximos y mínimos implica que la adecuación no es completa, sino sólo la suficiente para resolver los problemas adaptativos.

«estructura de nuestras representaciones» (esto es, de nuestras ideas o teorías) y la «estructura de la realidad». Ya Nietzsche nos enseñó que detrás de toda representación, de toda construcción conceptual, se encuentran exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida, y que es sólo en el ámbito de esos esquemas donde es posible construir un orden jerárquico, piramidal, en el que distinguir la verdad de la falsedad. Por eso, frente a la insistente búsqueda filosófica de la verdad en el recinto de la razón pura, Nietzsche advierte que el insecto o el pájaro perciben otro mundo completamente diferente al del hombre y que «la cuestión de cuál de las dos percepciones del mundo es la correcta carece totalmente de sentido, ya que para decidir sobre ello tendríamos que medir con la medida de la percepción correcta, es decir, con una medida de la que no se dispone»[71]. Más aún: la misma tecnociencia nos ha revelado la existencia de universos atómicos y subatómicos de naturaleza tan diferente de nuestro mesocosmos que hacen difícilmente sostenible la defensa de una adecuación en sentido fuerte. Por eso, aunque podamos dudar de la hipótesis naturalista fuerte que entiende «plausible considerar las estructuras cognitivas como un "sistema de hipótesis" sobre el mundo exterior sometidas a un larguísimo, ininterrumpido y drástico proceso de verificación»[72], hay argumentos para responder al reto historicista, pues algunas de esas hipótesis (tridimensionalidad del espacio, uniformidad de la naturaleza, etc.) son propiciadas por formas que, en cuanto *invariantes funcionales de nuestra especie,* si bien no permiten adecuarnos por completo a las cosas en sí, no resultan incompatibles con ellas; porque, finalmente, como apunta el mismo Kant con claridad en la *Crítica de la razón pura* (A 626/B 654), es la misma Naturaleza, cuyas fuerzas formativas y organizadoras permiten su actividad propia [*freiwirkenden Natur*], la que *hace posible todo arte humano y la razón misma.* Esto es: obedecen a procesos en los que la estructura del organismo y la estructura de su medio (su nicho, por decirlo así) han cambiado de forma congruente como resultado de interacciones recurrentes.

De la misma idea de utilidad o funcionalidad que maneja la epistemología naturalista podemos extraer otro argumento que puede ser concebido como una seria limitación del giro hermenéutico de la epistemología. Reparemos en algo importante: el conocimiento (especialmente el científico) no se ocupa de la *realidad* en general, sino

[71] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* pág. 29.
[72] J. Pacho, *¿Naturalizar la razón?,* págs. 124-125.

de objetos, unos objetos que surgen de un «recorte» que ejerce en la realidad un punto de vista, una teoría, un paradigma. Para realizar ese recorte utilizamos términos, predicados, como «masa», «electrón», «neutrino», etc., que se caracterizan por estar conectados *directame - te* a la realidad a través de *operaciones, de tec ologías:* balanzas, cámaras de niebla o contadores de desintegración atómica. Es verdad que esas operaciones son teórico-dependientes, pero no son lingüísticas. El textualismo de la epistemología hermenéutica no deja de ser un mito. Si podemos clonar una oveja, curar una enfermedad, derribar un edificio, inseminar artificialmente un óvulo o hacer volar un avión, es porque de algún modo hemos conectado con la realidad directamente; y es precisamente esa conexión lo que garantiza la *objetividad* del conocimiento (científico) empírico. Esto no significa que la ciencia tenga el monopolio de la objetividad, ni mucho menos. Nuestro conocimiento ordinario es, en gran medida, objetivo. La mayoría de las acciones (operaciones) que realizamos, como aliviar un ardor de estómago con leche, adelgazar al disminuir los aportes calóricos en nuestra dieta, etc., muestran la objetividad de nuestros conocimientos cotidianos. A pesar de la mediación lingüística, alguna conexión con la realidad han de tener esas prácticas que explique su éxito, un éxito que no suele ser tan alto en otras no tan objetivas como la quiromancia, futurología, telequinesia, etc. Nadie es un constructivista social en la mesa de un quirófano. Definitivamente, a pesar de los influyentes trabajos de Rorty, hacer ciencia no es lo mismo que rezar el rosario ni tiene los mismos efectos. Como decíamos antes de la adaptación, el éxito tampoco tiene valor de verdad, pero sí de indicio: demuestra que las hipótesis exitosas no pueden ser completamente falsas.

Propongo contra Rorty, precisamente, que distingamos entre las lógicas de la verdad y de la objetividad como único medio de compatibilizar el constructivismo con el reconocimiento del papel causal que tiene la realidad[73]. Existe, desde nuestro punto de vista, una asimetría clara entre las lógicas de la verdad y de la objetividad. La asi-

[73] Desde una perspectiva ligada al realismo metafísico, Wright ha hecho una distinción similar: véase C. Wright, *Truth and Objectivity,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992, págs. 19 y sigs. Igualmente, León Olivé *(Razón y sociedad,* México, Fontamara, 1996) ha defendido que la objetividad es siempre predicable de creencias justificadas en un solo marco conceptual o tradición, mientras que la verdad exige la aceptación justificada de las creencias en varios marcos conceptuales, lo que involucra diálogo, crítica, consenso, etc., entre los integrantes de diferentes marcos.

metría puede ser expuesta brevemente así: la cuestión de la objetividad de nuestras creencias se resuelve, sin duda, desde el punto de vista de la causalidad que ejerce la realidad sobre nuestros constructos teóricos[74] y la que ejercemos nosotros sobre la realidad[75], pero la verdad no puede ser decidida jamás fuera del plano del discurso, del consenso, de la coherencia de nuestras representaciones entre sí. Desde esta perspectiva puede explicarse por qué la posición de un planeta puede derivarse de las leyes newtonianas, cuando hoy consideramos que la mecánica clásica no proporciona una explicación verdadera de la realidad astronómica.

La lógica de la verdad responde al patrón del consenso y de la coherencia entre nuestras representaciones, y la lógica de la objetividad responde a la lógica de la justificación, de la fundamentación, de las causas. En cualquiera de las fórmulas posmodernas el mundo deja de tener un papel causal, porque no se han percatado de la distinción que comentamos. Tratan la objetividad y la verdad desde una misma lógica, la del discurso, la del consenso, la de la negociación, y olvidan la capacidad predictiva y tecnológica de los discursos objetivos. Y aquí, ciertamente, no hay principio de simetría que valga: aquellas concepciones que no tienen fundamento objetivo, que no son operativas, *podemos considerarlas verdaderas,* pero simplemente *no funcionan.* Son la capacidad de resolución de problemas, la potencia predictiva y la capacidad tecnológica, las que cierran definitivamente la puerta al escepticismo e irracionalismo del «todo vale» o «todo vale igual», la que separa definitivamente nuestro conocimiento objetivo de los simples relatos literarios o religiosos. La ciencia no es, de ningún modo, lo que quiere Rorty: *a kind of writing.*

Podríamos hablar, así, de un constructivismo realista o de un realismo performativo, que, ciertamente, estaba anticipado ya en Bacon, cuando defendía que la ciencia no es primordialmente un modo de representar y de observar el mundo, sino un modo de manipularlo y de intervenir en él. *Face ut intellegas* podría ser la fórmula fundamental de este realismo performativo.

El giro hermenéutico de la epistemología ha aportado el reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo. El lenguaje ha sustituido a la actividad objetivante del yo trascendental; aquél es el que, en principio, decide lo que sea el

[74] Una causalidad traducida en repetibilidad de resultados experimentales, transubjetividad, etc.

[75] Sobre este punto son interesantes las consideraciones de Ian Hacking en *Representar e intervenir,* México, Paidós, 1996.

mundo, pero está incapacitado para dar cuenta de lo externo. Aunque todo está mediado lingüísticamente, *no todo es lenguaje*. Como sostiene Hacking, experimentar, operar, intervenir en la naturaleza, no es enunciar o informar, sino *hacer*, y un hacer con algo distinto que palabras:

> La inconmensurabilidad, el nominalismo trascendental, los sustitutos de la verdad y los estilos de razonamiento forman parte de la jerga de filósofos. Surgen de contemplar la conexión entre la teoría y el mundo. Todos llevan a un callejón sin salida idealista. Ninguno sugiere un sano sentido de la realidad. De hecho, mucha filosofía de la ciencia actual es similar a la epistemología del siglo XVII. Si nos ocupamos solamente del conocimiento como representación de la naturaleza, nos preguntamos cómo podremos alguna vez escapar de las representaciones y conectarnos al mundo[76].

No deja de ser un prejuicio especifista, logocéntrico, mantener que el único ser que puede ser comprendido es lenguaje. Nuestras acciones digestivas, respiratorias, etc., son la mejor manera de probar que hay mecanismos de interpretación de la realidad que no son lingüísticos, por más que nuestros hábitos alimentarios, la calidad del aire que respiramos y hasta nuestro modo concreto de disponer nuestros órganos, dependa de procesos culturales o educacionales simbólicamente mediados. Y no son lingüísticos, porque los procesos cognoscitivos básicos son, desde el punto de vista bioevolutivo, prelingüísticos[77].

La perspectiva neurosemántica puede servirnos para abonar esta tesis, al mismo tiempo que proporciona datos que suponen una seria limitación a la hora de aceptar la orientación hermenéutica de la epistemología. Fodor publicó en 1983 su trabajo *The Modularity of Mind*[78], donde defendía como tesis fundamental que los mecanismos psicológicos (redes neuronales) que subyacen a la percepción son *módulos encapsulados*, esto es, sistemas computacionales autónomos y básicos, cuyas operaciones son independientes de los demás mecanismos psicológicos que posibilitan las operaciones cognitivas

[76] I. Hacking, *Representar e intervenir*, pág. 157; también págs. 291 y sigs.

[77] Desde el punto de vista de la psicología evolutiva, Piaget siempre ha insistido en que incluso para el ser humano los principios básicos organizativos de la lógica y el conocimiento comienzan a desarrollarse mucho antes que el lenguaje. Véase J. Piaget, *Seis estudios de psicología*, Barcelona, Seix Barral, 1973[6], págs. 19 y sigs.

[78] J. A. Fodor, *La modularidad de la mente*, Madrid, Morata, 1986.

superiores, entre ellos el lenguaje. Las relaciones entre las cadenas de información que se establecen entre los módulos tiene carácter ascendente, es decir, la información perceptual alimenta a los módulos intelectivos, pero el perceptivo está ligado a estructuras cerebrales cuasi-invariantes que cumplen determinadas funciones de una forma independiente y autónoma respecto de la información adquirida y disponible.

Existe, por tanto, una arquitectura cognitiva de carácter modular, que nos impone una peculiar relación con el medio y limita considerablemente nuestras formas de conocer el mundo. En definitiva, lo que percibimos no es enteramente plástico. Hay una rigidez mínima, pero esencial, impuesta por nuestra arquitectura cognitiva en el nivel de los receptores sensibles[79]. Ésta fue la tesis de Kant: «ni el entendimiento puede intuir nada, ni los sentidos pensar nada»[80].

El calado filosófico de la hipótesis modularista lo destaca el mismo Fodor en un trabajo en el que precisaba la tesis básica a la que se oponía *La modularidad de la mente:*

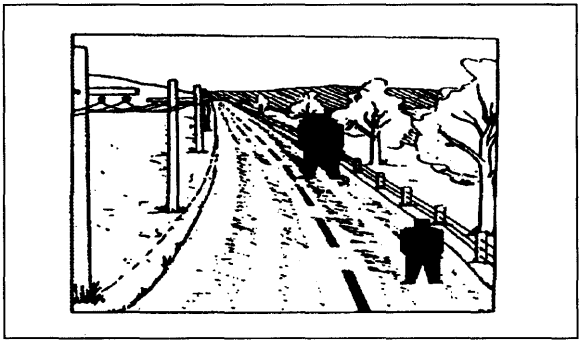
> La idea de que la cognición satura la percepción pertenece al mismo ámbito que (y está, de hecho, históricamente conectada con) la idea, en filosofía de la ciencia, de que nuestras observaciones están completa y globalmente determinadas por nuestras teorías; la idea, en antropología, de que los valores están completa y globalmente determinados por las culturas; la idea, en sociología, de que los compromisos epistemológicos, incluyendo especialmente los de las distintas ciencias, están completa y globalmente determinados por las afiliaciones de clase; y la idea, en lingüística, de que la metafísica está completa y globalmente determinada por la sintaxis. Todas estas ideas conllevan un cierto holismo relativis-

[79] Frente a la hipótesis de la modularidad, se sitúa el modelo interaccionista defendido, por ejemplo, por P. M. Churchland *(Scientific Realism and the Plasticity of Mind,* Nueva York, Cambridge University Press, 1979, especialmente, cap. 2; «Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality: A Reply to Fodor», en *Philosophy of Science,* 55 [1988], págs. 167-187). Una contrarréplica de Fodor puede leerse en J. A. Fodor, «A Reply to Churchland's 'Perceptual Plasticity and Theoretical Neutrality», en *A Theory of Content and Other Essays,* Cambridge, Mass., The MIT Press, 1990, págs. 253-263). El interaccionismo defiende la continuidad entre procesos perceptuales y procesos cognitivos de rango superior como los que intervienen en la solución de problemas, la realización de inferencias y, en general, lo que normalmente denominamos pensamiento.

[80] I. Kant, *Crítica de la razón pura,* A 51/B 56. Frente a esta tesis, Heidegger, en las Lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1925 (G.A, 20, pág. 75), afirmó que «no hablamos sobre aquello que vemos sino al contrario: vemos lo que se habla sobre las cosas».

> ta: porque la percepción está saturada por la cognición, la observación por la teoría, los valores por la cultura, la ciencia por las clases sociales, y la metafísica por el lenguaje, las críticas racionales de las teorías científicas, de los valores éticos, de las visiones metafísicas del mundo, o de lo que sea, pueden tener lugar sólo dentro del marco de presuposiciones que los interlocutores circunstancialmente comparten —como una cuestión de accidente geográfico, histórico o sociológico[81].

Fodor considera que las ilusiones perceptivas (como la de Ponzo, mostrada más abajo, en la que las siluetas parecen distintas cuando son idénticas en tamaño), tradicionalmente interpretadas como argumentos en contra de la fuente empírica de conocimiento, hay que reconocerlas como datos que avalan la existencia de procesos sensoriales independientes del contexto e información de fondo[82]. Para él, la persistencia de las ilusiones perceptivas mostraría que no podemos considerar la percepción como la conclusión de un proceso inferencial en el que la información disponible por el sujeto actúe de premisa. Su rigidez es, por tanto, un argumento a favor de la hipótesis neuropsicológica de la encapsulación de los mecanismos neurales perceptivos y de la tesis epistemológica de la neutralidad teórica de la observación.



Lo dice con claridad Fodor en *A Theory of Content and other Essays*[83]:

[81] J. A. Fodor, «Precis of *The Modularity of Mind*», en *Behavioral and Brain Sciences*, 8 (1990), pág. 5.

[82] J. A. Fodor, «Why Should the Mind Be Modular?», en *A Theory of Content and other Essays*, Cambridge, MIT Press, 1990, págs. 195 y sigs.

[83] J. A. Fodor, «Observation Reconsidered», en *A Theory of Content and other Essays*, pág. 246.

> Si los procesos perceptivos son modulares, por definición, los cuerpos de teoría que no pueden acceder a los módulos no afectan al modo en que ve el mundo quien percibe. Específicamente, los organismos que perciben y que difieren profundamente en sus teorías de trasfondo —los científicos con intereses completamente diferentes— podrían ver, a pesar de ello, el mundo de una manera exactamente idéntica.

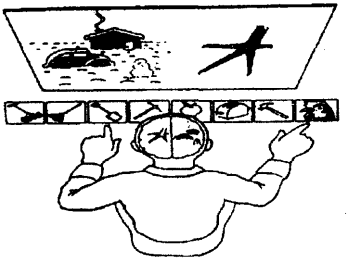
Los problemas que plantea la teoría de Fodor son muchos. En primer lugar, ¿a qué información de trasfondo tienen acceso los módulos perceptuales? El segundo problema es el de la localización: ¿en qué parte de la arquitectura cognitiva está albergada la información a la que se tiene acceso? Finalmente, ¿cómo afectan todas estas cuestiones al problema epistemológico de la neutralidad de la percepción? Para contestar a estas cuestiones, la epistemología tendría que estar atenta a los datos que aportan las ciencias cognitivas sobre los pacientes con alteraciones cerebrales[84]. La investigación neuropsicológica parece apoyar las teorías y modelos modulares de la organización cerebral. La estructura y funcionamiento cerebral está constituida por subsistemas relativamente independientes, actuando en paralelo y que operan a menudo independientemente de la conciencia lingüística y la verbalización consciente. Entre estos subsistemas están los sensoriales. Tales subsistemas originan comportamientos y estados de ánimo de los que el sistema consciente no tiene noticia, si bien en un momento posterior el módulo intérprete les da sentido. Esta encapsulación supone un límite serio del relativismo lingüístico y nos indica lógicas diferentes para la verdad y la objetividad. En este sentido, las experiencias sobre el «cerebro dividido», esto es, los cerebros de organismos en los que se ha seccionado, por técnicas quirúrgicas o por accidentes, el cuerpo calloso que une los dos hemisferios cerebrales, son relevantes.

Hemos de tener en cuenta que el hemisferio izquierdo controla la mitad derecha del cuerpo, y también procesa el lenguaje en el 99% de los casos. El hemisferio derecho controla la parte opuesta y es responsable del reconocimiento de caras, de tareas de visualización en el espacio, etc. En los años 40, cuando los epilépticos eran lobotomizados mostraban comportamientos cotidianos adecuados, pero en situaciones controladas experimentalmente mostraban conductas relevantes para la investigación de la existencia de módulos perceptivos

[84] E. García García, «Epistemología y neuropsicología cognitiva», en E. García García, y J. Muñoz (comps.), *La teoría evolucionista del conocimiento*, págs. 189 y sigs.

encapsulados, es decir, no penetrados cognitivamente. Por ejemplo, cuando los estímulos se proyectaban en el campo visual izquierdo (y, por tanto, los procesaba el hemisferio no responsable del lenguaje), la persona era incapaz, a pesar de que su comportamiento indicaba lo contrario, de decir lo que había visto, y negaba que hubiera visto algo. No podemos decir que faltara la estimulación, pero sí la interpretación. Podríamos decir que estas experiencias controladas con ciertos sujetos clínicos avalaban la diferencia entre *ver* y *ver como,* y la primacía de aquél sobre éste. Dos experimentos de Gazzaniga[85] son, en este contexto, relevantes.

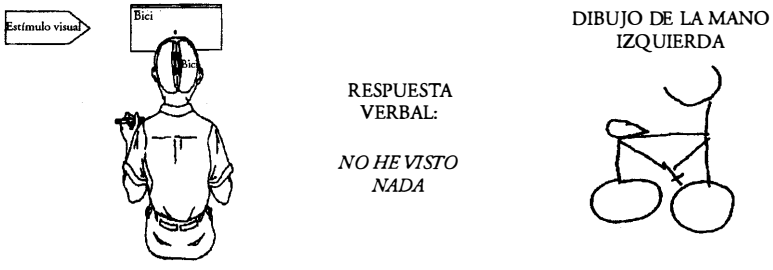
A un sujeto con el cerebro dividido se le presentaron simultáneamente, como muestra la figura que aparece más abajo, dos patrones estimulativos: uno, constituido por una *pata de pollo,* recibido sensorialmente por el hemisferio izquierdo, y otro por las figuras de un paisaje nevado, que captó su hemisferio derecho, y se le pidió a continuación que seleccionara dos cartulinas dibujadas que pudieran asociarse a lo visto. El sujeto seleccionó dos de ellas que se correspondían correctamente con sus experiencias previas, pero que eran, en principio, contrarias. Cuando se le preguntó el porqué de su selección, señaló la *pala* con la izquierda y el *pollo* con la derecha, sin que apareciera ninguna respuesta que indicara que había visto el paisaje nevado. A pesar de ello, ofreció una respuesta coherente: «La pata va con el pollo y la pala es necesaria para limpiar el gallinero.»



[85] M. Gazzaniga, *El cerebro social,* Madrid, Alianza, 1993; *The Cognitive Neurosciences,* Cambridge, Mass., The MIT Press, 1996. Una discusión de las tesis de Gazzaniga puede verse en E. Zaidel, «Language functions in the two hemispheres following complete cerebral commisurotomy and hemispherectomy», en F. Boller y J. Grafman (eds.), *Handbook of Neuropsychologie,* vol. 4, Amsterdam, Elvesier, 1990, págs. 115-150.

El cerebro izquierdo explicaba por qué la mano izquierda había señalado la pala que no ha podido ver. Esto indica que el cuerpo hizo algo distinto de lo que el cerebro izquierdo interpretó y dotó de sentido.

Una experiencia similar reafirma esta conclusión. Un sujeto que mostraba capacidad de comprensión oral y escrita en su hemisferio derecho, pero que carecía de la capacidad de habla en dicho hemisferio, fue estimulado visualmente en el ojo izquierdo (de cuya actividad neurológica es responsable el hemisferio derecho) con la inscripción «Bici». Cuando se le pidió que dibujara lo visto, su respuesta fue que no había visto nada, pero con su mano izquierda fue capaz de dibujar una bicicleta.



Las implicaciones epistemológicas de estos experimentos son dos:

1. Por un lado, indican que existen módulos neurales talamocorticales, encargados de la sensación, que son relativamente independientes de los módulos cerebrales responsables de los procesos inferenciales y de interpretar teóricamente.
2. Por otro, indican una cierta autonomía de las acciones (incluidas las perceptivas) respecto de las interpretaciones, pues, aun cuando un sujeto estimulado no es capaz de interpretar o reconocer lo visto, «ve» y actúa de forma coherente con el patrón estimulativo.

Las experiencias de Gazzaniga, el test de Wada[86], etc., proporcionan datos para concluir, al menos provisionalmente, la existencia de módulos perceptivos independientes de la interpretación lingüística. El lenguaje, como dice Emilio García, es una conquista bioevolutiva

[86] La anestesia alternante de los hemisferios cerebrales permite comprobar las relaciones entre los procesos controlados por cada uno de ellos.

posterior a los subsistemas que procesan información procedente del exterior y el interior y que son responsables de interacciones no lingüísticas entre organismo y entorno. Estos módulos, en el caso del ser humano, tienen una vinculación fuerte con los procesos lingüísticos, pero no forman parte del sistema lingüístico[87], una conclusión epistémicamente relevante en cuanto que hace plausible concebir el conocimiento como un proceso de *teorización creciente* en el que las estructuras teóricas complejas se construyen añadiendo ciertos parámetros o funciones teóricas (conceptos) a unas teorías menos complejas y básicas, que harían siempre posible la conmensurabilidad de desarrollos teóricos que devienen incompatibles.

4. *FACTA*, FETICHES Y «FACTICHES»

Hemos tratado de argumentar la existencia de límites teóricos[88] difícilmente superables para cualquier intento de universalizar la hermenéutica, pero esto no implica que debamos rechazar sin más los

[87] Habermas, en el contexto de la discusión sobre las pretensiones de universalidad de la hermenéutica, ha tratado de delimitar la epistemología y la hermenéutica a partir del par conceptual *observación/comprensión*. Aquélla se dirige a las cosas y sucesos perceptibles; la comprensión, al sentido de las emisiones o manifestaciones lingüísticas. La observación, aun cuando presuponga una red categorial intersubjetiva, es de suyo individual; en cambio, el intérprete que trata de entender el sentido de una emisión participa en una comunidad de comunicación. En definitiva, para él, observar y comprender son pares conceptuales, en último término, irreconciliables. Véase *Conciencia moral y acción comunicativa,* Barcelona, Península, 1985, págs. 31 y sigs.; *La lógica de las ciencias sociales,* Madrid, Tecnos, 1988, págs. 173 y sigs.; *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos,* Madrid, Cátedra, 1989, págs. 307 y sigs.

[88] Hablamos de límites teóricos, pero existen también límites prácticos. En efecto, en los últimos años hemos asistido a una revalorización epistemológica del prejuicio, pero en un mundo intercultural, en el que nos debemos acostumbrar a vivir con *extraños morales,* ¿no deberíamos en gran parte deshacernos de muchos prejuicios? Desde un punto de vista próximo: a no ser que caigamos en un indiferentismo moral, ¿no deberíamos al menos enjuiciar tradiciones o prácticas culturales como la ablación del clítoris o la lapidación de mujeres adúlteras? Ahora bien, si es así —y esto es a lo que apunta buena parte de la literatura sobre psicología social y práctica escolar (véase R. Brown, *Prejuicio. Su psicología social,* esp. cap. 8, Madrid, Alianza, 1998, págs. 257 y sigs; M.ª C., Martínez, *Análisis psicosocial del prejuicio,* Madrid, Síntesis, 1996, págs. 175 y sigs.), ¿no deberíamos introducir la idea de *crítica* de los prejuicios, y con ella las ideas de objetividad y verdad, que nos ayudaran a dirimir entre los buenos y los malos prejuicios? Creo con Popper que renunciar a esas ideas sería mucho más que renunciar a una disciplina filosófica normativa como la epistemología: supondría rechazar la única tradición que, según él, resulta indis

resultados a los que nos ha llevado el giro hermenéutico de la epistemología. De hecho, frente al mononaturalismo realista, que ha creído en accesos privilegiados a una Naturaleza desnuda de sentidos, hemos de reconocer que el conocimiento humano no puede ser entendido sino desde una perspectiva lingüística. De hecho, incluso *la ciencia no es sino una vasta empresa de escritura, es decir, una actividad por la que los humanos, a través del lenguaje, socializamos a los no-humanos haciéndolos miembros de una misma historia, de un mismo «colectivo».*

Pero, si la tecnociencia ha de ser entendida como un agente de socialización, o lo que es lo mismo, como una amplia red en la que diferentes «actores» (investigadores, laboratorios, técnicas, objetos, datos, documentos) establecen relaciones de cooperación y competencia a fin de obtener el *crédito* (en sentido financiero y cognitivo), ya no resulta viable el paradigma de la conciencia, ni el modelo ontoepistémico sustancialista. Hemos de construir un nuevo itinerario del conocimiento y otra ontología, esta vez multinatulalista. Latour ha propuesto, por ello, considerar las redes sociocognitivas como los auténticos agentes del conocimiento y a todas las entidades heterogéneas que circulan por ellas como *actores-red,* esto es, entidades que son a su vez redes y que, por tanto, no poseen los rasgos clásicos de la objetualidad: esencia, independencia, permanencia; en definitiva, sustancialidad. Ahora bien, esto, que ciertamente no sorprende para instituciones humanas (siempre asociadas a la convención), o incluso para productos humanos de síntesis como los yogures, los animales clonados, etc., sí sorprende cuando hablamos de neutrinos, de microbios, ácido láctico, árboles u hormigas, que tradicionalmente han sido pensados bajo la categoría de «naturales». A pesar de ello, Latour habla, empleando un término de Michel Serres, de *«cuasi-objetos».* Habría, así, cuasi-objetos humanos y no humanos[89].

La pregunta es: ¿por qué la denominación de «cuasi-objetos»? Latour habla de su carácter dual: los construimos colectivamente,

pensable, la del uso crítico y público de nuestra razón (véase mi *Conocimiento y verdad. La epistemología crítica de K. Popper,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001). Sólo este uso, fundacional para la filosofía (K. R. Popper, *Conocimiento objetivo,* págs. 312-314. Véase también, *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática,* Barcelona, Paidós, 1999, págs. 41 y sigs.) y que erigiera Kant en la clave de la ilustración, nos puede inmunizar contra el error fundamental del relativismo: juzgar como criterio de validez y valor la simple coherencia discursiva de un lenguaje o sociedad consigo misma, y prescindir de la realidad exterior o de la comparación con otros lenguajes o sociedades.

[89] B. Latour, *Ciencia en acción,* pág. 253.

pero no pueden considerarse una fabricación sociolingüística sin más. No son *ficta,* fetiches *(ficciones sociales),* pero tampoco «cosas auto-sub-sistentes», *facta.* Son una especie de híbridos: *factiches,* dice Latour[90]. Frente al dualismo cartesiano, no podemos seguir diferenciando entre *cosas* y *personas.* Las dos son reales en cuanto que se *resisten* (la realidad es resistencia) a todo intento de socialización, pero son construidos en cuanto que sus características (su modo de ser) se define en el seno de una red donde desempeñan un rol definido. Son, por ello, *factiches.* La ciencia (y sus laboratorios), como modo de conocer ejemplar, ha de ser concebida así como la *gran fábrica de mundos.*

La realidad (incluida la social) no puede ser vista, por ello, como la causa de un cierre de controversias, pero ¿puede ser un efecto o consecuencia de ese cierre? Latour ha comparado[91] el papel que tiene la realidad respecto a las pretensiones de verdad de dos programas de investigación envueltos en una controversia, con el que tiene la reina Isabel II en la monarquía británica. Ella lee desde el trono, con el mismo tono, majestad y convicción, un discurso escrito por el primer ministro, sea conservador o laborista, según haya sido el resultado de las elecciones. En realidad ella *añade* algo a la discusión, pero sólo después de que el debate ha terminado; en la campaña electoral, ella no hace nada, excepto esperar. De manera análoga, durante una controversia científica la naturaleza nunca se utiliza como árbitro final, ya que nadie sabe lo que es y dice; lo único que cuentan son los *centros de cálculo* (laboratorios, ministerios, bancos, instituciones educativas) donde se elabora el conocimiento y las redes socio-cognitivas por las que circula; es decir, hay que tener en cuenta a los individuos que enrolan, los documentos, informes, registros..., que hacen compatibles, etc. Las bibliotecas, los laboratorios, las colecciones, las editoriales, no son simples medios de los que podría prescindirse con la excusa de que en el conocimiento los fenómenos hablan por sí mismos ante la simple y atenta mirada de la razón. Los fenómenos no tienen más existencia que en esas redes de actores —humanos y no humanos— que despliegan sus hilos para extenderse. Las mismas cosas cambian su historia en contacto con los científicos, sus laboratorios, sus instituciones académicas o sus congresos. Ellas son reales, pero tienen, como ha sostenido Lorraine Daston, biografía[92]. El áci-

[90] David Locke, en su *Science and Writing* (1992), habó de *quasifacts.* Véase *La ciencia como escritura,* Madrid, Cátedra, 1997, pág. 20.

[91] B. Latour, *Ciencia en acción,* Barcelona, pág. 95.

[92] L. Daston, *Biographies of Scientific Objects,* Chicago, University of Chicago Press, 2000.

do láctico, por ejemplo, es real, la acidez del vino o de la leche no son *ficta;* pero su realidad histórica le pone en el mismo nivel que a Pasteur y al laboratorio con los cuales se mezcla. El fermento propone, Pasteur dispone, pero también Pasteur propone y el fermento dispone. El científico, más que descubrir, da una oportunidad al fenómeno, y viceversa. No encontramos jamás algo parecido a un descubrimiento. Tomando un concepto querido por la ontología hermenéutica de Heidegger, sólo podemos hablar de eventos, de acontecimientos, de emergencias[93]. Los objetos científicos no son, por eso, ni trascendentes ni inmanentes al lenguaje, a las prácticas científicas o a las comunidades científicas. Su existencia, como la de esas prácticas, discursos o sociedades, consiste en *ponerlas en red.*

> A partir de la emergencia del ácido láctico, en 1857 y con Pasteur, concluimos —señala Latour— que «siempre» ha estado ahí, también que actúa «por doquier». Puesto que Pasteur deshizo en Lille, en 1857, la teoría de Liebig sobre la fermentación por degradación de las materias, concluimos que ésta «nunca» estuvo presente, «en ninguna parte». Exageración doble que congela la historia de las cosas y obliga a inventar a continuación, por contraste, esos relatos de descubrimiento... En 1858, 1859, 1860, etc., deben [Pasteur, sus colegas, queseros, mantequeros e historiadores] proceder a una «evocación» de todos los siglos precedentes con el fin de darles este nuevo atributo: la presencia del fermento de ácido láctico recién descubierto. Los historiadores trabajan como los editores de programas informáticos, que reemplazan por una suma mód ca la versión 2.1 de un programa por la nueva 2.2[94].

La ontoepistemología multinaturalista ha de ser rizomática y pluralista. Como los textos, que no tienen sentido último, las cosas no tiene una esencia por debajo de su apariencia (de ahí, siguiendo a Deleuze, lo de «rizoma»). Tienen una *Wirkungsgeschichte,* una *historia efectual:* su estatus ontológico, su destino como objeto, está en manos de los usuarios y alianzas posteriores. Latour l ega a hablar de las cosas como de *«instituciones»*[95], es decir, algo que moviliza todos los medios (sociales, materiales, financieros, ontoepistémicos, etc.) necesarios para que un actor (humano o no humano) conserve una realidad

[93] B. Latour, «¿Tienen historia los objetos? El encuentro de Pasteur y de Whitehead en un baño de ácido láctico», en *Isegoría,* 12 (1995), págs. 104-105.
[94] B. Latour, «¿Tienen historia los objetos?...», pág. 107.
[95] B. Latour, *La esperanza de Pandora,* págs. 180-182.

(sustancialidad devenida, podríamos decir) duradera. El ácido láctico, por ejemplo, como cualquier otr *cuasi-objeto,* no designa algo *en-sí* que subyace a, y explica la apariencia, sino algo que es ocasión para la reunión de una multiplicidad de agentes (aliados humanos y no humanos) y hace de ellos, durante un tiempo, un todo coherente y estable.

La teoría de la verdad como correspondencia exigía que creyésemos de cualquier objeto científico (neutrinos, microbios, genes, etc.) que había estado *siempre ahí fuera o no lo había estado nunca;* asunto diferente es que nosotros lo supiésemos o no. Por eso, es la verdad o falsedad de nuestros enunciados lo que parecía sufrir las veleidades de la historia. Nuestra perspectiva debe ser diferente: al hablar de la *historicidad de las cosas* y no estar comprometidos con una visión sustancialista, la verdad podría ser entendida como aquello que permite mantener con fuerza enrolados (socializados) a los aliados y hacer predecible su conducta (a través de *chreods* o aduanas de paso obligado: instituciones educativas, planes de estudio, planes I + D, mercado, etc.). Dicho de otro modo: la fuerza de la verdad u objetividad de nuestras creencias depende de su capacidad de circulación social y, por tanto, de su capacidad de ganar consensos[96]. Ahora bien, esto no significa, a diferencia de lo que ha sostenido Bruno Latour, que podamos reemplazar las explicaciones epistémicas por las socio-políticas. Transitar desde una concepción idealizada de la ciencia y la racionalidad a una concepción agonística que incorpora muchas de las características del conflicto social (poder, asociación, alianzas...) para iluminar conceptos epistémicos como el de objetividad y verdad, no implica que no haya verdad o error y que tan sólo podamos hablar de asociaciones fuertes y débiles. Al contrario.

Spinoza, en su *Tratado político* (I, 4) defiende que sólo cuando las pasiones se apaciguan podemos finalmente comprender, hacer ciencia. Nietzsche, en *Die fröhliche Wissenschaft* (§ 333), critica esta oposición entre el conocimiento y las pasiones. Según Nietzsche, los impulsos que subyacen a todo conocimiento no permiten hablar de una relación distante y desinteresada con los objetos, pues el conocimiento es justamente lo contrario: el resultado del conflicto, de la lucha, del reír, del deplorar y detestar. No es desde el ascetismo moral del platonismo, sino desde la *política,* desde donde ha de entenderse la relación cognoscitiva sujeto-objeto. En el mismo sentido, Nietzsche sostiene en 1873 que el *conocimiento es una invención:*

[96] M. Callon, «Defense et illustration des "Science Studies"», en *La Recherche,* 299 (1997), pág. 92.

> En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto[97].

Foucault subraya la sentencia nietzscheana de que *fue el instante más mentiroso,* pues implica que la invención *(Erfindung),* como opuesto a origen *(Ursprung),* incorpora un cierto *plus* de falsedad, un elemento extraño a la misma naturaleza humana. En efecto, si la naturaleza es lucha, pugna, el conocimiento y su producto, la verdad, vienen a ser como un *«tratado de paz»*[98]. Es un *convenio social* necesario para la cohesión del grupo, pues los hombres no huyen tanto de la mentira como de ser perjudicados por ella. El ser humano nada más que desea la verdad en un sentido limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida (social). Frente al *«non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere»* de Spinoza, Nietzsche encontró que los motivos últimos de la verdad y el conocimiento son el dominio de la naturaleza y el acuerdo con los demás hombres. En último término, que el conocimiento es poder y que la verdad, como dice Foucault o el mismo Latour, es política[99].

Ahora bien, ¿no habría que darle la vuelta al argumento y pensar que la verdad, lejos de ser un resultado, es la condición de posibilidad de la estabilización de fuerzas? La cooperación social requiere confianza entre los miembros de la comunidad, y la condición de posibilidad de esa mutua confianza no es otra que dos virtudes epistémicas presupuestas en el mismo concepto de verdad: sinceridad y exactitud. ¿Qué sociedad habría en aquellos casos en que los padres ofreciesen a sus hijos informes contradictorios en presencia del fuego? Sin la predisposición a adquirir información exacta y a socializar la que ha resultado exitosa, mal podríamos hablar de instituciones sociales. *El ser se hace de muchas maneras, pero no de cualquiera.* El deseo individual de adquirir creencias que puedan ser justificadas ante un público (nuestros hijos, nuestros conciudadanos o la comunidad científica) no puede ser separado, pues, de la necesidad (incluso biológica) de adquirir y transmitir creencias verdaderas. La moraleja del cuento que todos aprendimos de niños sobre la conve-

[97] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Madrid, Tecnos, 1990, pág. 17.

[98] F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* pág. 20.

[99] M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas,* pág. 31.

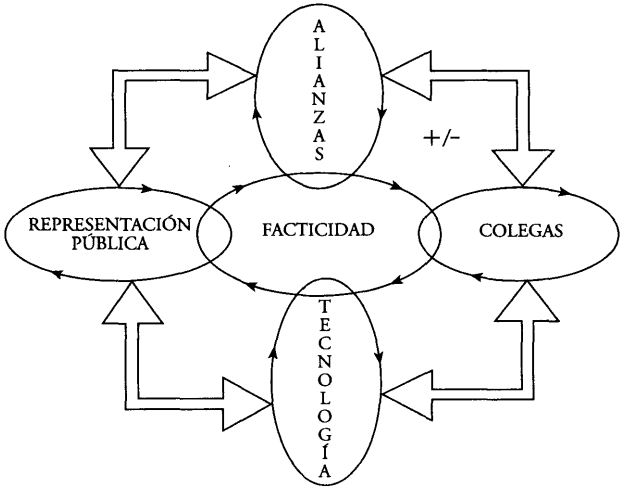
niencia de no mentir con eso de «¡que viene el lobo!», si no queremos correr el riesgo de quedarnos solos cuando más necesitaríamos la ayuda de los demás, parece trascender el simple ámbito de la corrección moral.

Podríamos pensar incluso, como en cierto modo ha sugerido Bernard Williams en *Truth and Truthfulness*[100], en una genealogía de nuestras virtudes intelectuales y morales, pues parece factible sostener que la misma presión selectiva del medio institucional habría terminado por producir un sesgo evolutivo dentro de la comunidad humana para elegir entre aquellos individuos que muestran un compromiso con decisiones motivadas por criterios epistémicos impersonales. En este sentido, la veracidad y nuestro compromiso con la verdad serían una consecuencia inducida por la ventaja adaptativa que habría producido un modo de conocimiento cuya cualidad fundamental es el control público de las creencias individuales.

Evidentemente, desde el punto de vista latouriano puede interpretarse nuestra reflexión en el sentido de que de nuevo parecemos responsables no sólo ante nuestros prójimos, los seres humanos, sino ante algo *inhumano;* pero quizás la cuestión estriba en que, cuando se le da algún papel a la agencia material, como ocurre en su modelo, es difícil dejar de reconocer que la lucha por la *facticidad* resulta un elemento determinante a la hora de expandir o colapsar cualquier red. Por ir a un terreno más básico, como el de la psicología: nosotros podemos hacer mediante asociación de estímulos incondicionados y condicionados que un perro o una persona aprendan a salivar y a mostrar señales de confianza y cariño con el simple sonido de una campanilla, pero correremos incluso peligro si el sonido no es reforzado periódicamente con la ingesta de comida.

Concedámosle a Latour que nuestro interés (también del científico) por la verdad debe ser reconocido en este modelo como el interés por conseguir redes socio-cognitivas bien articuladas y expandibles; esto es, no tanto para formar sujetos cada vez mejor informados, sino para hacer *colectivos* cada vez mayores; pero no perdamos de vista que la *facticidad* —la objetividad de nuestros constructos teóricos, nuestra feliz intervención en el mundo— actúa, al menos desde el punto de vista temporal, como el mejor y más rápido reforzador o inhibidor de nuestras respuestas teóricas.

[100] B. Williams, *Truth and truthfulness. An Essay in Genealogy,* Princeton, Princeton University Press, 2002, caps. 6-10.



Aunque, como reconoce Hacking[101], puede llegar a ser liberador considerar que los neutrinos solares[102], los quarks[103], la enfermedad[104], la mente[105], la demencia[106], la raza[107], los sistemas tecnológicos[108], las hormonas del crecimiento[109], el lesbianismo[110] o los números[111] son

[101] I. Hacking, *¿La construcción social de qué?,* págs. 19-20; 69-70.

[102] T. Pinch, *Confronting Nature: the Sociology of Solar-Neutrino Detection,* Dordrecht, Reidel, 1986; H. Collins, H. Collins y T. Pinch, *EL gólem. Lo que todos deberíamos saber acerca de la ciencia,* Barcelona, Crítica, 1996.

[103] A. Pickering, *Constructing Quarks: a Sociological History of Particle Phisics,* Edimburgo, Edunburgh University Press, 1984.

[104] J. Lorber, *Gender and the Social construction of Illness,* Tousand Oaks, California, Sage, 1997.

[105] J. Coulter, *The Social Construction of Mind,* Totawa, N. J., Rowman and Littlefield, 1979.

[106] N. Harding y C. Palfrey, *The Social Construction of Dementia,* Londres, Kingsley, 1997.

[107] P. Figueroa, *Education and the Social Construction of «Race»,* Londres, Routledge, 1991.

[108] W. E. Bijker, P. Hugghes y T. Pinch (eds.), *The Social Construction of Tehcnological Systems,* Cambridge, Mas., MIT Press, 1987.

[109] B. Latour y S. Woolgar, *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos cientfficos,* Madrid, Alianza, 1995.

[110] C. Kitzinger, *The Social Construction of Lesbianism,* Londres, Sage, 1987.

[111] P. Ernest, *Social Constructivism as a Philosophy of Mathematics,* State University of New York Press, 1998; E. Lizcano, *Imaginario colectivo y creación matemática: La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia,* Barcelona, Gedisa, 1993.

construcciones sociales, y por eso no forman parte, por fortuna o por desgracia, de la naturaleza de las cosas, las personas o la sociedad, los hechos objetivos funcionan como células cancerosas; esto es, se reproducen sin control. ¿O es que podríamos creer hoy, cincuenta años después del genocidio nazi, que el Holocausto es otra construcción social más, y los campos de concentración ficciones sociales? ¡Que se lo pregunten a las víctimas! Evaluar hasta qué punto esto supone crear una nueva asimetría a favor de la facticidad es algo que debería ser objeto de seria reflexión para aquellos que, como Rorty, han propuesto sin límite el reemplazo de la epistemología por la hermenéutica[112].

[112] «La hermenéutica —señala Rorty— ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no presupone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación. No es la esperanza de un terreno común existente con anterioridad, sino simplemente la esperanza de llegar a un acuerdo, o cuando menos, a un desacuerdo interesante y fructífero. La epistemología considera la esperanza de llegar a un acuerdo como una señal de la existencia de un terreno común, que quizá sin que lo sepan los hablantes, les une en una racionalidad común» *(La filosofía y el espejo de la naturaleza,* págs. 289-290).

II
ENTRE LA INTERPRETACIÓN Y LA CRÍTICA

Capítulo IV

Hermenéutica crítica: seis modelos

Javier Recas Bayón

1. EL CONCEPTO DE HERMENÉUTICA CRÍTICA

Desde la publicación de *Verdad y método* en 1960, hito imprescindible y verdadero bautismo filosófico de la tradición hermenéutica, se han multiplicado los desarrollos, perspectivas, tendencias y debates en tal grado, que bien podría suscribirse la afirmación de Gianni Vattimo de que en la actualidad la hermenéutica constituye la *koiné* de la filosofía, o incluso, en un sentido más amplio, de la cultura en general, tomando el testigo de lo que fuera el marxismo para los años 50-60 y el estructuralismo para los 70[1].

El paradigma hermenéutico contemporáneo está constituido por tres grandes líneas: la hermenéutica ontológica (Gadamer, Bultmann, Fuchs, Eveling, Pareyson...), la hermenéutica metodológica (Betti, Hirsch, Szondi, la Escuela de Constanza, el deconstructivismo literario...) y la hermenéutica crítica. Cabría mencionar como características comunes las siguientes: *a)* el reconocimiento del carácter intersubjetivo de la razón; *b)* la estructura esencialmente valorativa e in-

[1] Véase G. Vattimo, *Ética de la interpretación,* Barcelona, Paidós, 1995, págs. 9, 37 y sigs., 43, 55 y sigs., 206.

teresada de ésta; *c)* la expresa relevancia cognoscitiva de la comprensión; *d)* la concepción intrínsecamente lingüística de toda comprensión; *e)* la crítica al objetivismo y reduccionismo cientificista; *f)* el reconocimiento del carácter abierto e inconcluso de toda aprehensión de sentido; *g)* la rehabilitación de la retórica. Sus discrepancias, sin embargo, en la concreción de tales rasgos son enormes. Pensemos por ejemplo en debates como el que mantuvo Betti con Gadamer sobre el carácter metodológico de la hermenéutica, o en el que este último protagonizó con Habermas y Apel, entre otros, sobre las demandas de la crítica frente a la pretensión de universalidad de la hermenéutica.

El concepto de «hermenéutica crítica» es, sin duda, un concepto ambiguo y laxo que requiere concreción desde el comienzo para delimitar el sentido en que voy a utilizarlo y justificar, asimismo, los nombres que a él voy a asociar.

El término «hermenéutica crítica» ha de entenderse teniendo en cuenta tres consideraciones iniciales: *a)* no constituye un *corpus* unitario de respuestas, argumentos o teorías. Sus representantes no sólo no forman escuela sino que, al contrario, discrepan entre sí. Se trata de un repertorio heterogéneo de concepciones hermenéuticas cuyo nexo de unión es el reconocimiento de la necesidad de otorgar un papel relevante a la crítica en todo proceso de otorgamiento de sentido; *b)* «hermenéutica crítica» se contrapone a «hermenéutica tradicional» en un doble sentido: en primer lugar, sus desarrollos teóricos no son ya deudores principalmente de la tradición del humanismo clásico y romántico, y, en segundo lugar, frente a la propia manera de concebir la tradición en la hermenéutica gadameriana, en tanto horizonte que se rehabilita acríticamente como estructura ontológica; finalmente, *c)* el criticismo hermenéutico no es contradictorio sino, antes bien, complementario con desarrollos teóricos exógenos a la tradición hermenéutica: la filosofía analítica, la crítica de ideologías, el psicoanálisis, el nihilismo, el existencialismo, etc. Por ello, sus representantes no siempre, ni de manera unívoca ni, tal vez, expresamente, según que casos, han desarrollado una obra en clave hermenéutica. A pesar de lo cual, sus obras tienen un profundo sentido hermenéutico.

El concepto de «hermenéutica crítica» —y siempre teniendo en cuenta dichas consideraciones— nos permite, en mi opinión, comprender mejor que desde ningún otro las diversas perspectivas surgidas tras la publicación de *Verdad y método* en 1960, cuyas críticas, objeciones, aportaciones o propuestas de complementación respecto a los presupuestos de la hermenéutica de filiación ontológica, no pre-

tendían sin embargo desacreditar el valor de toda hermenéutica. La hermenéutica crítica la componen importantes y numerosas aportaciones que en los últimos tres decenios han mostrado sus discrepancias no sólo con la mera descripción fenomenológica de la comprensión, sino también, en el otro extremo, con la pura búsqueda de cánones metodológicos. Bien entendido que la reclamación del carácter crítico de la comprensión hermenéutica no es contradictoria con ciertas exigencias metodológicas y consideraciones ontológicas, sino que responde, antes bien, a la denuncia de su exclusivismo acrítico. En todo caso, para los defensores de una hermenéutica crítica resulta insuficiente la mera descripción de las estructuras del otorgamiento de sentido, y subrayan el valor y potencial crítico (emancipatorio, incluso, según autores) del comprender humano. Sus discrepancias sobrepasan el simple desacuerdo aislado para conducir a la hermenéutica por nuevas sendas fruto de su mediación con teorías y paradigmas ajenos a la tradición hermenéutica. Territorios abiertos a la diversidad, a la contingencia y al diálogo que conforman, en mi opinión, el modelo más sugerente y productivo de la hermenéutica en los últimos años.

En un intento de síntesis, no exento de dificultades y urgido de matizaciones, cabría delimitar como rasgos generales de la hermenéutica crítica los siguientes:

1. La necesidad de una hermenéutica desmitificadora del sentido frente a la mera interpretación del mismo. Una «hermenéutica de la sospecha» tras la pura «recolección del significado», para decirlo con Paul Ricoeur.
2. Frente a la descripción de los plexos de sentido generados por la tradición, el propósito de desarrollar una hermenéutica que rehabilite el poder de la reflexión crítica. En unos casos, con un anhelo de emancipación respecto a los dictados de las esferas de control y dominio lastradas y sedimentadas en la tradición, y en otros, desde un distanciamiento de la propia idea de sentido histórico.
3. La necesidad de una crítica del reduccionismo cientificista ante el complejo fenómeno de la comprensión del sentido que no renuncie, sin embargo, a una positiva asimilación del pensamiento científico.
4. El reconocimiento de un enraizamiento material de la hermenéutica que no otorgue un valor absoluto al componente lingüístico como elemento implicado en la comprensión del sentido.

5. Una hermenéutica que desarrolle expresamente los desafíos ético-políticos del ser humano en las sociedades avanzadas actuales: el conocimiento en las sociedades de comunicación de masas, la tecnología de la información, los modelos de desarrollo democrático, el control y uso de armamentos, etc.

A partir de estas consideraciones, y sin ánimo de ser exhaustivo, llevan a cabo una hermenéutica crítica, con diversidad de propósitos, acentos y peso en sus obras, autores tan distintos, incluso opuestos, y de tradiciones tan diversas como Apel, Habermas, Derrida, Ricoeur, Rorty o Vattimo, entre otros. Todos ellos representan, desde mi punto de vista, las principales versiones del criticismo hermenéutico en la actualidad, y ofrecen asimismo una magnífica muestra de las divergencias en el seno mismo de la hermenéutica crítica. La principal de todas estas divergencias traza *de facto* una línea divisoria entre quienes postulan la necesidad de una fundamentación racional de todo proceso de otorgamiento de sentido, y quienes no sólo no ven tal necesidad, sino que pugnan por el desmontaje de la tradición fundamentista misma en que se inscribe el discurso filosófico occidental. Al primer grupo pertenecen, paradigmáticamente, Habermas y Apel (aun con no pocas diferencias entre ellos sobre el modelo de fundamentación), mientras que en el segundo grupo se encuentran autores como Derrida, Ricoeur, Rorty o Vattimo. Estas seis propuestas crítico-hermenéuticas que siguen a continuación, desde su heterogeneidad y radical discrepancia en no pocas cuestiones, delinean, con todo, una tendencia abierta, renovadora y crítica del modelo hegemónico de hermenéutica ontofenomenológica, que testimonia el nuevo pálpito y la creciente pujanza del actual paradigma hermenéutico.

2. LA HERMENÉUTICA CRÍTICA EN J. HABERMAS Y K. O. APEL

Aunque las diferencias de planteamiento y perspectiva (la más importante de las cuales se concreta en el progresivo distanciamiento habermasiano del modelo trascendental de fundamentación), de tono y acento, de ciertos referentes teóricos e interlocutores, de ámbitos de intervención y de facturas formales, configuran dos proyectos distintos con identidad propia, he optado por presentar asociadas sus propuestas crítico-hermenéuticas. Y ello porque a pesar de sus discrepancias —en las que, en todo caso, no podría aquí detener-

me[2]—, Habermas y Apel, amigos y colegas, comparten muchos puntos de vista, y en especial su valoración de la hermenéutica, donde caminan en la misma dirección.

La relación de Apel con la hermenéutica es fácilmente reconocible desde sus comienzos (entre 1955 y 1963), en los que, precisamente, sus trabajos se desarrollaron en el debate post-diltheyano acerca del estatuto de las ciencias del espíritu. Su obra, pues, enlaza expresa, aunque críticamente, con la gran tradición hermenéutica alemana del XIX. Caso distinto es el de Habermas; forjado en la tradición marxiana de la Escuela de Fráncfort, su encuentro con la hermenéutica es más reciente. Es por ello por lo que, seguramente, se resisten a valorar en términos crítico-hermenéuticos la obra de Habermas. Mi intención no es, por lo demás otra que la de proponer algunas claves para una mejor apreciaicón de la dimensión hermenéutica de su obra —algo, en realidad, nada original y muy reconocido en los ambientes académicos en que más se ha debatido.

¿Cómo es posible eludir el componente hermenéutico en la teoría de la acción comunicativa?, ¿cómo no apreciar en la acción comunicativa un modelo de racionalidad hermenéutica sobre la base de una comprensión intersubjetiva del sentido? Un autor tan cercano en tantas cosas a Habermas, y de acreditada reputación, como Rudiger Bubner[3], ha concretado la intención hermenéutica de la obra habermasiana en su reivindicación del diálogo como el lugar de la reflexión para la conceptuación de las condiciones dadas de la praxis.

Habermas ha valorado su deuda con la hermenéutica en no pocas ocasiones. En 1980, en una ponencia titulada «Ciencias sociales reconstructivas vs. comprensivas»[4], hizo un balance claramente positivo del papel de los procedimientos hermenéuticos en la ciencias sociales. Para Habermas, «los procedimientos hermenéuticos son insoslayables mientras los datos hayan de recogerse en el plano de la

---

[2] Me he ocupado de forma exhaustiva de ello en mi libro: *Hacia una hermenéutica crítica,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2006. Sobre el carácter crítico de la hermenéutica de ambos autores, así como sobre sus importantes discrepancias entre sí, véase también: J. Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas: hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea,* Barcelona, Herder, 1997; también, Adela Cortina, *«La hermenéutica crítica en Apel y Habermas», Estudios filosóficos,* XXXIV/95 (1985), págs. 83-114; asimismo el volumen colectivo, VV.AA., *El pensamiento alemán contemporáneo. Hermenéutica y teoría crítica,* Salamanca, San Esteban, 1985.

[3] Véase R. Bubner, *Was ist kritische Theorie?,* en K. O. Apel y cols., *Hermeneútik und Ideologiekritik,* Fráncfort del Meno, 1971, pág. 189.

[4] En J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa,* Barcelona, Península, 1985, págs. 31-55.

experiencia comunicativa»[5], al igual que son asimismo insoslayables en la elección del marco categorial de investigación. Desarrolló con más detenimiento la contribución metodológica de la hermenéutica filosófica nuevamente en 1981, en su *Teoría de la acción comunicativa*[6], así como en el Prólogo a la nueva edición de 1982 de la *Lógica de las Ciencias sociales,* donde Habermas concretó el marco general de su recepción de la hermenéutica: «mi apropiación de la hermenéutica y de la filosofía analítica me condujo entonces a la convicción de que la Teoría Crítica de la Sociedad tenia que liberarse de la conceptuación de la filosofía de la conciencia [...]. El resultado estrictamente metodológico de mi dedicación a la hermenéutica y a la filosofía analítica consistió, en primer lugar, en que me fue posible poner al descubierto la dimensión de un acceso en términos de comprensión al ámbito objetual simbólicamente estructurado de las ciencias sociales»[7]. Para Habermas, «con el acceso en términos de comprensión al ámbito objetual de la acción social, se plantea ineludiblemente la problemática de la racionalidad. Las acciones comunicativas requieren siempre una interpretación al menos incoativamente racional»[8]. Por otra parte, y pese a sus importantes discrepancias —en las que pronto entraremos—, existe asimismo una semejanza fundamental en la autocomprensión de la tarea filosófica en la actualidad entre los planteamientos de Gadamer, Habermas y Apel. Esta tarea no es otra que la de restablecer la integridad escindida de la razón en esferas autónomas y especialidades cuyo resultado ha sido la fragmentación del saber y la consiguiente pérdida de sentido unitario de lo real. No olvidemos que, para Apel y Habermas, el atractivo fundamental de la hermenéutica gadameriana fue desde el comienzo su denuncia del objetivismo cientificista, su apuesta por la superación del modelo sujeto-objeto en favor del reconocimiento de la intersubjetividad como estructura previa y concomitante de la racionalidad misma. La filosofía, pues, está llamada a alumbrar una racionalidad situada más allá de la escisión entre teoría y praxis, entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, y capaz, para decirlo con Habermas, de «establecer una mediación entre las culturas de expertos y la práctica cotidiana»[9]. Algo

[5] J. Habermas, *Lógica de las ciencias sociales* (en adelante *LCS),* Madrid, Tecnos, 1988, pág. 252.

[6] Véase J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I* (en adelante *TAC),* Madrid, Taurus, 1982, págs. 188 y sigs.

[7] J. Habermas, *LCS,* pág. 13.

[8] *TAC,* I, pág. 152.

[9] *TAC,* II, pág. 564.

que Gadamer, siguiendo a Heidegger, plantea como necesidad de traducir al lenguaje ordinario, en tanto que lenguaje originario, los productos del formalismo científico, siendo el lenguaje ordinario una instancia intermedia entre el saber especializado y la praxis[10].

Con todo, a pesar del reconocimiento habermasiano y apeliano de la hermenéutica de Gadamer, la relación fundamental con su obra es crítica. Una crítica, hemos de consignarlo, que no implica su liquidación sino, antes bien, la intención de mediación entre hermenéutica y crítica ideológica en tanto que dos momentos complementarios e irreductibles de nuestra racionalidad. Tal fue la temprana reclamación a Gadamer formulada por Apel y Habermas en sus primeros artículos críticos.

La crítica de Habermas y Apel (y Bubner, Giegel, Borman...) a la hermenéutica gadameriana se materializó en diversos artículos a finales de la década de los 60 que fueron publicados en 1971 bajo el título de *Hermeneutik und Ideologiekritik*[11]. Habermas se había enfrentado a los planteamientos gadamerianos ya en 1967 en *Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales,* y en 1970 en *La pretensión de universalidad de la hermenéutica*[12]. Gadamer respondió al primero en *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología* (1967)[13], y al segundo en *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología* (1971)[14], así como en el Epílogo a la tercera edición de *Verdad y método,* de 1972. Las últimas referencias críticas habermasianas podemos encontrarlas en *Teoría de la acción comunicativa I*[15] y en *Wie ist nach dem Historismus noch Metaphysik möglich?*[16]

En esencia, el núcleo del debate se encuentra en el significado y alcance del concepto de reflexión. Mientras Gadamer limita *de facto* el poder de la reflexión con su defensa del carácter universal (ontológico) de la comprensión, circunscrita a la tradición desde la cual comprendemos, sus críticos, sin embargo, le reprocharon ignorar la capacidad y el impulso de la reflexión para trascender esa tradición y le acusaron de ignorar su capacidad crítica y emancipatoria. Y es que

[10] Véase H. G. Gadamer, «¿Qué es la verdad?», en *Verdad y método* (en adelante *VM), II,* Salamanca, Sígueme, 1992, pág. 55.

[11] K. O. Apel y cols., Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971.

[12] Se incluyen ambos trabajos en la edición castellana de *LCS,* Madrid, Tecnos, 1988.

[13] Ed. cast. en *VM II,* págs. 225-242.

[14] Ed. cast. en *VM II,* págs. 243-266.

[15] Ed. cast., Madrid, Taurus, 1987, págs. 182-192.

[16] *Zum 100 Geburstag Hans Georg Gadamer,* Neue Zürcher Zeitung, 12-13 de febrero de 2000.

para Gadamer toda comprensión es «pre-juiciosa» en tanto que no puede evitar el juicio previo sedimentado en autoridad por la tradición. «A mi juicio» —afirma Apel— «si la hermenéutica debe conservar críticamente la herencia de la Ilustración, entonces tiene que conservar en la comprensión, tanto el supuesto de la superioridad virtual del *interpretandum,* como la exigencia hegeliana básica de la auto-penetración reflexiva del espíritu»[17]. Tras esta disputa sobre el poder de la reflexión laten dos lecturas completamente opuestas de Hegel, referente por lo demás imprescindible para las dos partes. Gadamer ha aludido a la necesidad de leer la *Fenomenología del espíritu* hacia atrás[18], es decir, como un proyecto de reconciliación del pensamiento con su génesis mediante la restauración autoconsciente de su historia, entendida como la historia de sus objetivaciones. O dicho de otro modo, para Gadamer, la *Fenomenología* hegeliana no fue sino una gran novela pedagógica del espíritu. Para los defensores de la crítica de las ideologías, sin embargo, sería más bien una novela épica que narra las gestas de la emancipación del espíritu hacia la plena autoconciencia por su fuerza autorreflexiva. Sin embargo, Gadamer —y no sólo él, también Vattimo o Rorty, aunque por distintas razones— se muestra completamente escéptico ante la posibilidad de un «diálogo libre de coerción» porque, a su juicio, ello supone ignorar el elemento intrínsecamente retórico en toda comprensión.

A partir de estas consideraciones, podemos concretar el sentido general de la hermenéutica crítica habermasiana y apeliana como transformadora de la aprehensión de los nexos simbólicos respecto de las relaciones factuales. No podemos quedarnos en una mera descripción de las estructuras del otorgamiento del sentido, como Gadamer mantiene; hay que ir más allá y mediar estos resultados con la autoconciencia crítica de los intereses subyacentes en la comprensión.

Cuatro son los rasgos más importantes que conforman este criticismo hermenéutico. El primero se concreta en su carácter materialista. Habermas entiende la racionalidad comunicativa en que se dirime toda comprensión de sentido como una forma específica de interacción social, desde el convencimiento, heredado de la primitiva Escuela de Fráncfort, de que sólo es posible una verdadera teoría del conocimiento como teoría de la sociedad. Toda comprensión del sentido ha de ser anclada en la praxis social de sus agentes, conformada por las esferas de dominación política y de organización económi-

[17] K. O. Apel, *La transformación de la filosofía* (en adelante *TF),* I, Madrid, Taurus, 1985, pág. 45.

[18] Véase H. G. Gadamer, *VM,* pág. 372.

ca del trabajo. Por ello, la teoría de la acción comunicativa habermasiana planea la eliminación de todos los factores (lingüísticos y extralingüísticos) que —operantes en el proceso de comprensión— distorsionen la verdadera comunicación. La existencia en las sociedades actuales de una comunicación sistemáticamente distorsionada exige, en efecto, para él que vayamos más allá del mero *Sinnverstehen* hermenéutico, propio de la vertiente ontológica, en la dirección de una crítica de las ideologías capaz de otorgar a la nueva hermenéutica un carácter emancipador. Se rechaza, por tanto, la tesis idealista, propia de la hermenéutica tradicional, según la cual la determinación del sentido y la estructura misma de la comprensión dependen exclusivamente de la dilucidación de su componente lingüístico, en tanto medio universal de la comprensión. A la discusión de este asunto dedicó Habermas en 1970 su famoso artículo, ya mencionado, «La pretensión de universalidad de la hermenéutica», precisamente con motivo de la publicación de una obra colectiva en conmemoración del setenta aniversario de Gadamer[19].

K. O. Apel, por su parte, se expresa de manera semejante al rechazar también la absolutización idealista del lenguaje que sustenta la pretensión gadameriana de universalidad de la hermenéutica. «La hermenéutica pura» —afirma— «no tiene en cuenta que la realidad social —la vida de esta realidad social, vivida en la praxis técnica y político-económica— no se manifiesta suficientemente ni adecuadamente en el "espíritu objetivado" de la tradición lingüística, en el más amplio sentido»[20]. Apel, sin embargo, discrepa de Habermas aquí —recordemos el distanciamiento de éste respecto de la fundamentación trascendental— en la medida en que distingue expresamente entre el aspecto metodológico y el aspecto cuasi-trascendental de la pretensión de universalidad de la hermenéutica. Por un lado, dicha pretensión tiene que ser, a su juicio, rechazada si se absolutiza la tradición en la cual se forja su carácter lingüístico; pero, por otro lado, Apel reconoce la validez del aspecto que él denomina cuasi-trascendental, es decir, el reconocimiento de que «el mundo de la vida está ya siempre interpretado lingüísticamente y el *a priori* del acuerdo, efectuado en lenguaje ordinario en el contexto del mundo de la vida, es la condición irrebasable de posibilidad y validez intersubjetiva, tanto de cualquier construcción teórica concebible, filosófica o científica, como también de la "reconstrucción" del lenguaje mis-

[19] R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl (Hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. II, Tübinga, 1970, págs. 73-104. Incluido posteriormente en *LCS*, págs. 277-306.

[20] K. O. Apel, *TF*, II, pág. 369.

mo»[21]. En síntesis, Apel está reclamando para la tarea hermenéutica un doble reconocimiento: por un lado requiere un «distanciamiento reflexivo» que nos permita adoptar una perspectiva crítica frente al «espíritu objetivado» en la tradición, y por otro requiere un «compromiso prerreflexivo» que reconozca esas objetivaciones como presupuestos cuasi-trascendentales de la comprensión y la validez del sentido.

El perfil materialista de esta hermenéutica crítica se sustenta en dos pilares: en la herencia marxiano-frankfurtiana de una génesis y reproducción social del conocimiento, y en la tradición del realismo crítico del sentido heredera de Peirce. Más allá del planteamiento de hermenéutas materialistas como Hans Jörg Sandkühler o Alfred Lorenzer, que ven una determinación mecanicista y unidireccional de las estructuras de la comprensión a partir de las condiciones de la praxis material[22], Habermas y Apel se proponen encontrar una mediación dialéctica entre reflexión y praxis material[23] (mediación gnoseoantropológica, en terminología de Apel), que evite tanto las carencias propias de la tradición idealista del conocimiento, en la que se inscribe la hermenéutica gadameriana, como las desviaciones «positivistas» del materialismo de cuño marxista. Por otro lado, tanto Apel como Habermas han desarrollado su hermenéutica en la línea de una pragmática trascendental o universal (discrepando, ciertamente, en su caracterización) a partir de los presupuestos semióticos de la crítica del sentido de Peirce y Royce, en la línea de una superación explícita del idealismo solipsista kantiano mediante la sustitución de la *«Bewusstsein überhaupt»* [conciencia en general, trascendental] por la peirceana *«community of investigators»* como instancia crítica, intersubjetiva, sujeto real y condición de posibilidad, a un tiempo, del conocimiento.

La hermenéutica crítica apeliana y habermasiana se caracteriza, en segundo lugar, por ser una hermenéutica normativa. Es este un as-

[21] Ibíd., pág. 370.

[22] Véase al respecto Hans Jörg Sandkühler (ed.), *Marxismus und Ethik,* Fráncfort, 1970 (especialmente la introducción), y A. Lorenzer, *Sprachzerstörung und Rekonstruktion,* Fráncfort, 1971.

[23] En efecto, tanto Apel como Habermas definen su proyecto como un intento de mediación entre la reflexión y la praxis, como una oposición que debe ser superada si es que queremos salvar críticamente las contradicciones irresueltas de la Modernidad. Véase J. Habermas, *Conocimiento e interés,* Primera parte: «La crisis de la crítica del conocimiento»; o K. O. Apel, *La transformación de la filosofía,* II: «Reflexión y praxis material: una fundamentación gnoseoantropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx».

pecto crucial por el que la hermenéutica crítica, si es que quiere distinguir la comprensión adecuada de la inadecuada, ha de superar tanto el clásico anormativismo de la hermenéutica ontológica como también el recelo cientificista ante el reconocimiento de una normatividad preexistente que guía y otorga validez a la propia investigación científica.

Fiel al legado de Heidegger, la hermenéutica ontológica gadameriana rechaza, en efecto, cualquier posible contaminación metodológica en la determinación del sentido de la comprensión. Su propósito es puramente descriptivo: «mi verdadera intención» —declara Gadamer— «era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que deberíamos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer»[24]. Este propósito anormativo, antimetodológico, de la hermenéutica gadameriana, por mucho que no presuponga recusación alguna a la metodología científica, ha derivado *de facto* en un antiobjevismo que dificulta su acercamiento a las ciencias. Un antiobjetivismo que puede apreciarse claramente ya en la propia estructura de *Verdad y método,* obra que comienza, y no casualmente, con una dilucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte, porque «junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites»[25]. Pero, si se busca superar la escisión entre filosofía y ciencia, se impone postular una hermenéutica que no sea refractaria a los procedimientos de las ciencias, sino que medie su labor con ellos y desde ellos. Apel es tajante al afirmar que la hermenéutica fenomenológica sólo podrá «corregir la reducción cientificista del problema de la verdad si, y sólo si, no es ella misma irrelevante metodológico-normativamente»[26]. Algo que sólo puede lograrse si se supera la indistinción, de raíz heideggeriana, entre la pregunta por el sentido y la pregunta por la verdad[27].

Con este propósito la hermenéutica crítica retoma, en opinión de Apel —aunque Gadamer no lo vea así[28]—, la crítica kantiana a la psicología británica del conocimiento en el sentido de defender la apelación a la *quaestio iuris,* es decir, al problema de la justificación de la validez del conocimiento. Por ello, si la hermenéutica quiere ser

[24] H. G. Gadamer, *VM,* pág. 10.
[25] Ibíd., pág. 24.
[26] K. O. Apel, *TF,* I, pág. 30.
[27] Véase E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlín, 1967.
[28] Véase *VM,* págs. 11-12.

crítica, debe abarcar tanto las cuestiones de constitución como las de validez. Y ello también respecto de si misma[29], porque no es posible un concepto de crítica sin un fundamento normativo que la justifique como tal, que le proporcione un criterio para establecer cánones de validez, y superar así el dictado gadameriano de que no es posible comprender mejor, sino tan sólo de manera diferente[30].

Pero la hermenéutica crítica tiene que defender su relevancia normativa también frente al otro extremo: el cientificismo. La hermenéutica crítica habermasiana y apeliana no quiere renunciar ni a las garantías de objetividad de las ciencias empírico-analíticas (que pretendían reducir la comprensión a una mera función heurística, psicologicamente útil en el establecimiento de hipótesis nomológicas)[31], ni a la reflexividad fundante de las disciplinas hermenéuticas (que pretendían permanecer ajenas a toda posible conexión con la explicación científica). Por ello, la hermenéutica apeliana distingue entre cientificismo [*Szientismus*] y científica [*Szientistik*]. Mientras que el primero está indisolublemente unido al proyecto neopositivista de una ciencia unificada, la científica pretende ser, en complementariedad con la hermenéutica, la base de una renovada teoría de la ciencia de carácter gnoseoantropológico, es decir: una teoría que no sólo se pregunte por las condiciones formales de la verdad (relación sujeto-objeto), sino también por las condiciones intersubjetivas de ésta (relación sujeto-sujeto) o, lo que es lo mismo, por sus condiciones materiales de posibilidad y validez. Esta perspectiva constituye el eje de su ambicioso proyecto de transformación de la filosofía

[29] «La filosofía» —afirma Apel— «no puede entenderse simplemente como "crítica" sin asegurarse de los propios cánones; es decir, de las condiciones de posibilidad y validez de la crítica» (K. O. Apel, *TF,* pág. 17. «A mi juicio» —argumenta Apel contra Gadamer— «la apelación kantiana a la *quaestio iuris,* es decir, al problema de justificar la validez del conocimiento, no puede invalidarse seriamente mediante la advertencia —pragmáticamente plausible— de que Kant no quiso prescribir nada a la ciencia de la naturaleza, o que tal empresa es absurda. En realidad le sobra razón al filósofo para ceder el descubrimiento de los principios metódicos a la práctica científica; pero de ahí no se infiere que, cuando reflexiona *ex post facto,* tenga que, o deba, abandonar la pretensión de justificar —de modo normativamente relevante— la validez del conocimiento. Si lo hiciera seriamente, [...] no podría distinguir entre lo válido y lo que simplemente ocurre de hecho» (K. O. Apel, *TF,* I, pág. 33).

[30] H. G. Gadamer, *VM,* págs. 366-367.

[31] Sobre la concepción neopositivista de la comprensión, ver el extraordinario artículo de Theodore Abel, «The Operation Called "Verstehen"», en T. McCarthy y F. Dallmayr (eds.), *Understanding and Social Inquiry,* Notre Dame, 1977, págs. 81-98.

trascendental, o lo que es igual, de su propuesta de una pragmática trascendental[32] o hermenéutica trascendental del lenguaje.

Un tercer rasgo de esta línea de hermenéutica crítica se concreta en su naturaleza reconstructiva. Frente al restauracionismo gadameriano implicado en el concepto de verdad como *«aletheia»*, la hermenéutica crítica habermasiano-apeliana tiene, antes bien, un carácter reconstruccionista. Frente a una hermenéutica de la recepción, una hermenéutica de la reconstrucción[33] de las competencias comunicativas.

Tanto en uno como en otro, la reconstrucción de los presupuestos comunicativos juega un importante papel en el proyecto de complementariedad entre lo conceptual y lo empírico, y con ello en la necesaria simbiosis entre explicación y comprensión. Las reconstrucciones racionales son el vivo ejemplo de la posibilidad (y necesidad) de una cooperación entre el análisis conceptual y el empírico, un camino intermedio entre lo apriórico y lo empírico, es decir: implican pretensiones de validez (no necesariamente trascendentales, en ello discrepa de Apel) y, a un tiempo, mantienen el carácter hipotético de conjeturas abiertas a la refutación empírica. Tal es el caso de la psicología evolutiva de Jean Piaget, un modelo excelente, a juicio de Habermas, de ciencia reconstructiva, o el caso del psicoanálisis, vivo ejemplo de lograda fusión entre explicación y comprensión[34].

[32] Apel ha analizado detalladamente los desarrollos de la «ruta de la pragmática», cuya trayectoria no ha hecho sino atestiguar la progresiva confluencia entre las concepciones lingüísticas de la tradición analítica *(linguistic a alysis)* y la tradición hermenéutica *(Sprachhermeneutik)*. Véase al respecto K. O. Apel, *TF*, vol. I, parte II: «Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica», págs. 217-264; «La radicalización filosófica de la "Hermenéutica" en Heidegger y la pregunta por el "criterio del sentido» del lenguaje"», págs. 265-320; y «Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica», págs. 321-362.

[33] Utilizo el concepto de «reconstrucción» aquí en un sentido amplio y convergente, que no menoscaba las discrepancias entre Habermas y Apel sobre su alcance y su valor supuestamente trascendental. Adela Cortina subraya, acertadamente, las importantísimas diferencias entre el reconstructivismo hermenéutico habermasiano y la hermenéutica trascendental apeliana, mostrándolas como dos formas de hermenéutica crítica. Véase A. Cortina, «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas, ¿ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?», *Estudios filosóficos*, XXXIV/95 (1985), págs. 83-114.

[34] El concepto de motivo inconsciente del psicoanálisis tiene una estructura «cuasi-causal»: por un lado, al imponerse a los sujetos a sus espaldas, los motivos actúan como causas, y por otro, al venir configurados en plexos simbólicos, tienen la forma de necesidades interpretadas.

La hermenéutica reconstructiva habermasiana es, sin duda, una clarificación del proceso de adquisición de competencias que, en lo que nos atañe, se traduciría en una teoría que determina las condiciones universales, y el proceso de su adquisición, de las competencias por las cuales un hablante alcanza la capacidad de entendimiento intersubjetivo. Este es el sentido de su pragmática universal (pragmática trascendental para Apel).

La hermenéutica crítica habermasiano-apeliana se caracteriza, finalmente, por ser una hermenéutica de huellas y síntomas. Una hermenéutica hija de los maestros de la sospecha (para decirlo con P. Ricoeur), Marx, Nietzsche y Freud, cuyo alcance y propósito frente a la hermenéutica tradicional puede expresarse afirmando su pretensión de una clarificación de las desfiguraciones del sentido así como del sentido de esas desfiguraciones. La conciencia de la necesidad de una hermenéutica profunda es fruto del impacto del psicoanálisis en las ciencias sociales, que Habermas asimila a través de su herencia frankfurtiana, pero que tiene también un peso importantísimo en Apel, Ricoeur o Derrida[35].

Tanto el psicoanálisis como la crítica de las ideologías viven, precisamente, de la posibilidad de remontar la circunscripción histórica de la conciencia. Ambas representan, por ello, referentes ineludibles para una hermenéutica que persigue la posibilidad de trascender la inmediatez de la conciencia para erigirse en autoconciencia crítica y praxis emancipadora[36]. No opina lo mismo Gadamer, para quien «la fuerza emancipadora de la reflexión que utiliza el psicoanalista encuentra sus límites en la conciencia social que él mismo, al igual que su paciente, comparte con todos los demás. La reflexión hermenéutica nos enseña que la comunidad social, pese a todas las tensiones y trastornos, recurre siempre a un consenso en virtud del cual existe»[37]. La inclusión en *Teoría de la acción comunicativa* de un análisis de las patologías sociales debe entenderse desde este fundamento crítico-normativo que posibilita el cuestionamiento tanto de ciertas manifestaciones simbólicas como de los procesos sociales reificantes.

[35] K. O. Apel, *TF,* II, págs. 91-120; P. Ricoeur, *Le Conflit des Interpretations. Essais 'herméneutique,* París, Seuil, 1969 (véase especialmente la parte II).

[36] K. O. Apel, «The A Priori of Communication and the Foundation of the Humanities», en T. McCarthy y F. Dallmayr (eds.), ob. cit., págs. 292-315 (véase especialmente págs. 310-312).

[37] H. G. Gadamer, «Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología», en *VM,* II, págs. 225-241.

En la medida en que la crítica de las ideologías parte del principio, hermenéuticamente relevante, de que los productos culturalmente sedimentados por la tradición son tanto el lugar del consenso y la comunicación como el del conflicto y la distorsión comunicativa, su énfasis en la necesidad de determinar un instrumento teórico para discriminar entre ambas, resultó fundamental. Los defensores de la crítica de las ideologías han reconocido en el psicoanálisis un instrumento útil para este empeño. Y de hecho han tomado de él, en su condición de modelo teórico, su esquema interpretativo que permite la reconstrucción de los fenómenos operantes subrepticiamente tras la conciencia como responsables de importantes deformaciones del sentido. Tanto Habermas[38] como Apel o Lorenzer conciben el psicoanálisis como un elemento teórico y crítico de primera magnitud para las ciencias sociales. Apel lleva hasta sus últimas consecuencias esta estrecha interrelación entre psicoanálisis y crítica de las ideologías al concebir ésta como «psicoanálisis de la historia humana social y como "psicoterapia" de las actuales crisis de la acción humana»[39]. «Se trataría de aplicar a la sociedad en su totalidad el modelo [...] de la pedagogía y la psicoterapia de la provocación de procesos de reflexión que transforman la conducta inconscientemente motivada —y, en esa medida, explicable y manipulable— en acción conscientemente responsable»[40].

Con la incorporación del modelo psicoanalítico a la perspectiva hermenéutica se modifica uno de los elementos más importantes de ésta: el papel del lenguaje. Como ya hemos comentado, Habermas no concibe la hermenéutica sino como teoría de la acción comunicativa. Y es desde ella desde donde han de entenderse los presupuestos teóricos que subyacen a un análisis del lenguaje en términos de «hermenéutica profunda»[41]. La hermenéutica profunda ya no puede abordar el lenguaje conforme al modelo que traduce los malentendidos a claves simbólicas con sentido, porque la distorsión de que ahora se trata no se produce en una manifestación lingüística concreta, sino que afecta al lenguaje en su conjunto. «Cuando las dificultades

[38] J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales,* ed. cit., pág. 301.

[39] Sobre la concepción de A. Lorenzer del psicoanálisis como una teoría materialista de la interacción, véase Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics,* Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1980, págs. 166-170.

[40] K. O. Apel, *TF,* II, págs. 119-120.

[41] K. O. Apel, *Intentions, Conventions, and Reference to Things,* en H. Parret y J. Bouveresse (eds.), *Meaning and Understanding,* Berlín, Walter de Gruyter, 1981, págs. 88-89.

de interpretación se deben a la magnitud de la distancia cultural, temporal o social, podemos en principio señalar de qué informaciones adicionales tendríamos que disponer para poder entender: sabemos que hemos de empezar descifrando un alfabeto, familiarizándonos con un léxico o averiguando reglas de aplicación específicas del contexto [...] Esta conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada: la ininteligibilidad resulta aquí de una deficiente organización del habla misma»[42]. Esta es tal vez la consecuencia más importante de cuantas cabe extraer de esta reinterpretación del lenguaje en términos de hermenéutica profunda.

3. LA DECONSTRUCCIÓN CRÍTICO-HERMENÉUTICA DE JACQUES DERRIDA

La recepción francesa de la hermenéutica tiene otro tono porque otros son sus referentes y sus propósitos. En un autor de tan difícil catalogación como es Jacques Derrida, no quiero dejar de llamar la atención de nuevo sobre el hecho de que las referencias a una «hermenéutica derridiana» saltan por encima de cualquier propuesta de una plena adscripción y tienen, antes bien, el significado de explicitar su actitud crítico-deconstructiva ante la problemática tradicional de la comprensión del sentido y descubrir, en perspectiva nietzscheana, la quiebra de dicho sentido. Un ejercicio de hermenéutica crítica, a mi juicio, en tanto rompe con las categorías de la hermenéutica de la tradición para afirmar la debilidad y la autosuficiencia de todo texto, la negación de un sentido originario y el desmontaje de las jerarquías incrustadas en la metafísica de la presencia. Una estrategia distinta de pensamiento, de lectura y escritura, de creación y recreación de sentido, no otra cosa es la estrategia reconstructiva de la *différance*.

Derrida parte de una asimilación husserliana de Heidegger, preguntándose por las condiciones *a priori* del comprender en un sentido epistemológicamente relevante. En palabras del propio Gadamer, toma uno de los caminos transitables después de Heidegger: el camino de la deconstrucción. El otro es el seguido por Gadamer mismo: «el regreso de la dialéctica al diálogo y de éste a la conversación»[43].

[42] J. Habermas, *LCS*, págs. 291-299.
[43] H. G. Gadamer, «Destrucción y deconstrucción», en *VM*, II, pág. 355.

Aunque con innegables complicidades con la obra gadameriana (su común rechazo del objetivismo y metodologismo, la imposibilidad de una restitución de la intención originaria del autor, su desdén por la metafísica de la presencia...), sus divergencias, sin embargo, son notorias.

La perspectiva derridiana se separa de la hermenéutica ontológica heideggeriano-gadameriana en importantes cuestiones que sustentan su criticismo hermenéutico: *a)* su deslegitimación del carácter humanista, idealista y romántico de una concepción de la interpretación como restauración de la palabra y el diálogo en tanto expresión presente de un espíritu vivo que atraviesa la tradición; *b)* su defensa (en este aspecto junto a Ricoeur, Apel o Habermas, aunque en un sentido diferente) de una hermenéutica de la sospecha en que la lectura se convierte ineludiblemente en lectura de síntomas, en una mirada a lo oculto, marginal, a lo aparentemente accidental; *c)* el carácter siempre interpretativo de toda lectura que declara la perspectiva gadameriana (frente al objetivo de la mimesis interpretativa del sentido del texto en la hermenéutica clásica) aparece a ojos de Derrida como claramente insuficiente en tanto la deconstrucción persigue o implica una operación activa y transformadora del texto que se sitúa netamente en el terreno de la producción. La lectura crítica es productiva, creadora, en sentido radical; *d)* por último, mientras que la hermenéutica gadameriana privilegia el mensaje, el criticismo hermenéutico de la deconstrucción «se detiene cautelosa y estratégicamente en la *textualidad remarcada* (esto es, en el gesto siempre doble —múltiple— de toda lectura y de toda escritura), oponiendo a la polisemia hermenéutica la polisemia universal (semántica y sintáctica, gráfica incluso): la diseminación»[44]. Una diseminación que no es para Derrida sino el juego de la *différance,* el juego infinito de las interrelaciones, de los injertos textuales, de los efectos y reenvíos que dislocan y distorsionan constantemente los significados pretendidamente sedimentados.

Derrida, como buena parte de la filosofía francesa contemporánea, tiene en Nietzsche una de sus fuentes primordiales (tanto frente a Gadamer como frente a la hermenéutica crítica germana), de quién hereda su convicción de la imposible mediación entre historia y verdad, además de la ruptura con la metafísica como ruptura con la re-

[44] Cristina de Peretti, *Jacques Derrida: Texto y deconstrucción,* Barcelona, Anthropos, 1989, pág. 154. Debo a este excelente libro no pocas ideas de las aquí recogidas sobre Derrida.

misión del significante a un logos originario portador de una verdad vinculante. Por ello, Derrida no se propone restaurar ningún sentido originario olvidado por la tradición metafísica (Heidegger), ni acceder a ninguna fusión de horizontes (Gadamer), ni tampoco recuperar el diálogo distorsionado por la quiebra del saber en esferas independientes (Habermas), sino llevar a cabo una deconstrucción o desmontaje de la tradición filosófica occidental (y aun de la tradición a secas). El criticismo hermenéutico derridiano se sustenta, pues, en el rechazo —de raíz nietzscheana— de la pretensión heideggeriano-gadameriana de una restauración del *continuum* de la tradición, un elemento aun larvado de residuos metafísicos en tanto se sustenta en la idea de un sentido único y una continuidad histórica originaria, en un nexo temporal imperceptible pero latente, respecto del cual hablamos de la necesidad de una reapropiación, restauración, o de olvido del ser. Destrucción en vez de restauración, aunque destrucción no aniquiladora.

El concepto derridiano de «deconstrucción», en el que se sustancia su criticismo hermenéutico, tiene la huella de Heidegger, como tantos otros aspectos de su obra. Heidegger habló de *«Destruktion»* para expresar la necesidad de un desmontaje de la tradición filosófica occidental, no con el propósito negativo de su arrumbamiento, sino con una intención positiva: su reconstrucción y rehabilitación desde otras categorías distintas a las del ente, desde la olvidada pregunta que interroga por el ser[45]. La deconstrucción para Derrida es, en este sentido, ante todo un desmantelamiento del sistema categorial que ha sustentado, en base a caracteres fuertes, toda la tradición metafísica; su desmantelamiento, sin embargo, en palabras de Cristina de Peretti, «no se sitúa más allá de la metafísica ni tampoco opera por simple sustitución o inversión [...] Para Derrida, la tradición no puede ser atacada desde fuera ni sencillamente borrada mediante un gesto. [...] No se trata, pues, de atacar a la metafísica de frente sino de minar, de acentuar las fisuras, las grietas que ya desde siempre la resquebrajan [...], [una] resedimentación del valor de presencia, de origen, de verdad; de la autoridad del sentido, de la voz, de la conciencia; de la concepción lineal del tiempo; en una palabra, como rechazo violento de los valores metafísicos, de todo lo que la filosofía ha querido-decir hasta ahora y que ha provocado la marginación de la escritura»[46]. La estrategia deconstructiva habita en los márgenes de la

[45] M. Heidegger, *Ser y tiempo,* págs. 32-33.
[46] C. de Peretti, ob. cit., págs. 127-128.

metafísica en una actitud frente a esta que asimila (sin identificarse por completo con ninguna de ellas) las dos posibles opciones fundamentales para abandonarla que se han planteado[47]: la heideggeriana explotación de los recursos lingüísticos de la propia metafísica para desvelar sus insuficiencias y contradicciones; y el cambio de terreno, la reubicación de los conceptos de la tradición metafísica en otro *topos,* cual es el caso del planteamiento marxista.

La hermenéutica derridiana plantea una nueva relación entre lo empírico y lo trascendental, cuestión que no es ajena al actual criticismo hermenéutico, sino al contrario, de profunda significación para él. Desde el momento en que Derrida pone en cuestión la idea de un continuo histórico como sustento del propio concepto de tradición, y se pierde la identificación de verdad e historia, nos privamos asimismo de todo acceso a un sentido. Dicho de otro modo: la hermenéutica del sentido, de raíz heideggeriana, se disuelve (resuelve, en términos nietzscheanos) en energética de la voluntad de poder.

Pero si tomamos en serio esta idea o, cuando menos, tomamos en serio la posibilidad de que ya no tengamos acceso a una tradición cuyo sentido se ha quebrado, nos encontraremos con que esta misma posibilidad se convierte en condición misma de toda nuestra comprensión. O dicho de otro modo: algo con carácter empírico (tal es el caso de la muerte de la metafísica) cumple a la vez una función (nueva función) trascendental de carácter crítico-deconstructivo, eso sí. Una función que la deconstrucción del sentido asume como la condición misma que acompaña a la posibilidad de la interrupción o quiebra de la tradición.

De todo esto surge, o a ello acompaña, si se prefiere, una nueva concepción del sentido de un texto y del papel de la escritura. La deconstrucción busca desvelar la fragilidad y el desorden de todo texto. Ningún sentido oculto, ninguna verdad por desvelar (frente a la *Lichtung* heideggeriana, presa aún de la metafísica de la presencia). La escritura no es metáfora de nada, ni representa lo real; tiene, antes bien, realidad propia. Si la experiencia es lingüística, según Gadamer, para Derrida, dando un paso más, la escritura es la condición de posibilidad del propio lenguaje-experiencia. El lenguaje, la escritura, cobra así una especial substancialidad desligada del sujeto, que, en palabras de Derrida, «crea una especie de campo trascendental autónomo»[48]. Este «trascendentalismo textual», sin embargo, no nivela todas las in-

[47] Véase J. Derrida, *Márgenes de la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1988.
[48] J. Derrida, *Introduction a Husserl, L'origene de la géometrie,* París, PUF, pág. 84

terpretaciones; por el contrario, estas se distinguen, según Derrida, por el éxito de sus efectos, sin apelación alguna (frente a Gadamer) a la historia como instancia última y sustantiva de la verdad. Ésta discurre en «el ámbito del simulacro, del juego infinito de espejos que ilustran el fin de todas las versiones metafísicas de la identidad y de la presencia. En este ámbito de verdad —que ha dejado de ser un concepto— no puede ser más que indecidible, "alusión sin fondo ni fin"»[49].

La tesis crítico-hermenéutica fundamental de Derrida, enfáticamente formulada, consiste en defender que, en realidad, «no hay auténtico sentido de un texto», es decir, que el texto es absolutamente autónomo respecto de toda interpretación. El autor no es, por tanto, algo trascendente al texto que produce, no lo controla ni domina, ni lo supera; su firma no rubrica ninguna reserva de sabiduría absoluta que tras el texto escondiese un no decir. El texto es el saber. El texto, la escritura, goza por ello de total objetividad, liberada de contextos e intenciones subjetivas. Planteado en estos términos, el texto y el «campo trascendental» que crea expresan, a juicio de Derrida, ahora sí fructíferamente, la «diferencia» [*différance,* con su personal cambio tipográfico de «e» a «a» para mostrar su nuevo sentido]. Las diferencias tipográficas, los juegos de palabra, las afinidades formales, etc., no son capricho, son antes bien cumplida expresión de su crítica del logofonocentrismo. El texto, sin embargo, es algo más amplio y complejo que lo que tradicionalmente se entiende por tal, es el ámbito general de los signos donde se lleva a cabo el libre juego de las diferencias: «lo que todavía denomino "texto" por razones parcialmente estratégicas [...] no sería ya, desde ese momento, un corpus finito de escritura, un contenido enmarcado en un libro o en sus márgenes, sino una red diferencial, un tejido de huellas que remiten indefinidamente a algo otr , que están referidas a otras huellas diferenciales»[50].

En todo esto late la degradación de la escritura, que nuestro autor resume en el concepto de «fonocentrismo». Su rechazo del fonocentrismo, que supuso para Derrida en una primera instancia un cuestionamiento de la teoría del significado en la fenomenología de Husserl, resultó, más allá de ello, la crítica a un prejuicio que la tradición occidental (hermenéutica tradicional incluida) ha entronizado. Lo esencial no es siquiera, por importante que sea, la degradación de la escritura a mero instrumento de la voz, a instancia sobrevenida

[49] C. de Peretti, ob. cit., pág. 165.

[50] J. Derrida, «Survivre», en *Parages,* París, Galilée, 1986 (citado en De Peretti, ob. cit., pág. 169, nota).

y subsidiaria de la misma. Lo fundamental y, por ende, lo más peligroso, son las categorías que tal menosprecio han incorporado a nuestra tradición y a nuestra autoconcepción de la racionalidad. La supremacía del habla presupone, en definitiva, la preponderancia de la idea de presencia. La metafísica de la presencia, reina absoluta de toda la historia del pensamiento occidental, avala una concepción del ser como sustancia que «se presenta» (representa) ante una conciencia que la hace suya en la forma externa del signo lingüístico. Una exterioridad sígnica que en el fondo certifica la intangibilidad esencial y la inmutabilidad del sentido, previo y escindido de aquella. El logofonocentrismo corre paralelo, o responde, «al rechazo y desprecio generalizado del cuerpo, de la materia exterior al logos, al espíritu o conciencia; al rechazo del significante "exterior", "sensible", "espacial", que interrumpe la presencia a sí»[51]. Superar, pues, el logofonocentrismo (esa «proximidad absoluta de la voz y del ser, de la voz y del sentido del ser, de la voz y de la identidad del sentido»)[52] implica la superación de la metafísica de la presencia que la sostiene y de sus diferentes formas históricas (desde la presencia de la cosa misma entendida como *eidos,* a la presencia como presencia a sí del *cogito,* a la presencia como fenómeno intencional del *ego,* etc.).

4. EL CRITICISMO HERMENÉUTICO DE PAUL RICOEUR

Si algo caracteriza la prolífica obra de Paul Ricoeur es su acendrada tendencia a la mediación. Mediación o complementación entre epistemología y ontología, entre fenomenología y existencialismo, entre concepciones ligüísticas estructuralistas y desarrollos analíticos, entre explicación y comprensión, entre hermenéutica y crítica de las ideologías...

Para comprender el criticismo hermenéutico de Ricoeur es necesario abordar la complementación de la hermenéutica con la epistemología, que da, en definitiva, sentido a todas las demás mediaciones. Su oposición a Gadamer difiere notablemente del criticismo de Habermas o Apel, profundamente influido por la tradición pragmático-analítica de la crítica del sentido (de Peirce a Wittgenstein), mientras que nuestro autor, y en general la recepción francesa de la hermenéutica, tiene como referente la fenomenología husserliana.

[51] C. de Peretti, ob. cit., pág. 31.
[52] J. Derrida, *De la gramatología,* Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pág. 23.

Ricoeur parte de la convicción de que la filosofía no puede reducirse ni a epistemología ni a pura ontología. Frente a quienes se identifican con la primera opción, Ricoeur considera que la pregunta por el ser, y concretamente por el ser de un yo auténticamente humano, resulta de todo punto fundamental. Ricoeur sigue a Heidegger en la idea de la originariedad del *Dasein,* en la idea, en fin, de que el ser-en-el-mundo precede a toda reflexión. Y es que el *cogito* no es inmediatamente evidente, no es apodíptico. El sujeto de conocimiento es posterior al sujeto existente, al yo vivencial, cuya realidad profunda y auténtica, sin embargo, no es obvia sino problemática. Pero este cuestionamiento de la autoevidencia del yo nada tiene que ver con la duda metódica cartesiana ni con la *epojé* husserliana (porque en definitiva el yo no es ni fundamento último ni yo trascendental), sino foco de interpretación de los signos en los que ese yo se objetiva otorgando sentido a sus actos fundamentales. La identidad del yo se constituye, pues, en y por su condición de intérprete: «el sujeto que interpreta interpretando los signos ha dejado de ser el *cogito:* es un existente, que descubre, mediante la exégesis de su vida, que está puesto en el ser incluso antes de que él mismo se ponga y se posea. De esta forma, la hermenéutica descubrirá un modo de existir que no sería más que, de un extremo al otro, ser-interpretado»[53]. Esta constitución simbólica de la identidad del yo no es una metáfora, sino expresión de una lógica trascendental en la que los símbolos adquieren el carácter de *a priori,* condición de posibilidad de un dominio de objetividad.

Sin embargo, por otro lado, frente a la pura ontología Ricoeur propone un rescate de Husserl, eso sí, leído desde Heidegger (un rescate epistemológico de Heidegger, podríamos decir). Ricoeur, como Derrida, restaura las valencias de la fenomenología husserliana para la hermenéutica: *a)* según él, es necesario replantear, desde el impulso epistemológico de aquella, sus aportaciones para una salida a una doble problemática hermenéutica: el problema del objetivismo más allá de las ciencias, y el problema de la intersubjetividad mediante el concepto de *«Lebenswelt»; b)* también es preciso llevar a cabo un detallado análisis en perspectiva fenomenológica del lenguaje y del mundo de la vida, que Heidegger había obviado al transferir la comprensión, sin pasos previos, a la ontología del *Dasein.* Ricoeur habla de contraponer a esa «vía breve» heideggeriana una «vía larga» a través del análisis del lenguaje y de las ciencias humanas[54]. Una alternativa que tie-

[53] P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations, Essais d'herneneutique,* ed. cit., pág. 15.
[54] Véase P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* ed. cit., pág. 15.

ne como presupuesto, precisamente, la exigencia de complementación entre hermenéutica y fenomenología.

Hay en Ricoeur, pues, un explícito propósito de prolongación epistemológica de la hermenéutica que le aleja de Gadamer. La demanda de relevancia epistemológica de la hermenéutica implica conducir a ésta por los caminos de la crítica y de la verificación, con una relación con la ciencia de distinto signo que en Gadamer. Aunque en Gadamer no haya antimetodicidad (si extrametodocidad) y su «filosofía hermenéutica no [sea] una anti-epistemología, sino una reflexión sobre las condiciones no epistemológicas de la epistemología»[55], considera Ricoeur que no hace justicia a la necesaria complementariedad entre la verdad metódica y la extrametódica. Si para Gadamer la verdad extrametódica, originaria y constitutiva de todo otorgamiento de sentido, remite a la tradición humanística, donde encuentra su raíz histórica, para Ricoeur sobresale el propósito de integrar las dos tradiciones (científica y humanística) en la hermenéutica. De algún modo, como señala Ferraris[56], prevalece la herencia de Dilthey y Husserl sobre la de Heidegger. Un Heidegger que, dicho sea de paso, a juicio de Ricoeur ni rechazó ni resolvió el problema epistemológico al disolverlo en el cauce de la descripción ontológica.

A partir de este propósito de complementariedad entre hermenéutica y epistemología hay que entender la postura ricoeuriana sobre otra simbiosis fundamental en su obra: la que se da entre hermenéutica y crítica de las ideologías. Una mediación, en definitiva, entre Gadamer y Habermas[57] en la que se explicita su concepción de la hermenéutica crítica. Ricoeur parte de la idea de que ambas hablan desde lugares distintos, con estrategias diferentes, pero que tienen mucho que decirse y reconocerse: «se le puede reclamar a cada una que reconozca a la otra»[58]. Nos advierte, sin embargo, que su propósito «no es fundir la hermenéutica de las tradiciones con la crítica de las ideologías en un supersistema que las abarque»[59]. Se trata, más bien, de mostrar su interrelación, su mutua e íntima conexión, y de ver en su recíproca interpelación el reconocimiento de órdago filosófico a sus respectivas autolimitaciones.

[55] P. Ricoeur, «Logique herméneutique?», en VV.AA., *Contemporary Philosophy. A NewSsurvey,* vol. 1, La Haya, Nijhoff, pág. 72.

[56] M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica,* Madrid, Akal, 2000, pág. 297.

[57] Véase al respecto P. Ricoeur, *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II,* págs. 307-347 (especialmente págs. 303 y sigs.).

[58] Ibíd., pág. 334.

[59] Ibíd.

La hermenéutica de las tradiciones (así la denomina Ricoeur) no ha sido ajena históricamente a la reivindicación de una instancia crítica, aunque haya sido, eso sí, frustrada en su realización. La hermenéutica ontológica, por razones estructurales, en opinión de Ricoeur, no ha sido capaz de llevar hasta sus últimas consecuencias el momento crítico de la hermenéutica: «en una perspectiva heideggeriana, la única crítica interna que se puede concebir como parte integrante de la empresa de desocultamiento es la deconstrucción de la metafísica, y una crítica propiamente epistemológica no puede ser reasumida mas que indirectamente, en la medida en que pueden ser discernidos residuos metafísicos operantes hasta en las ciencias pretendidamente positivas o empíricas. [...] Dicho de otra manera, la preocupación punzante por su radicalidad es la que impide hacer el trayecto de retorno desde la hermenéutica general hacia las hermenéuticas regionales: filología, historia, psicología profunda, etc.»[60]. Este trayecto de retorno al que se refiere Ricoeur es, en definitiva, esa vía larga (frente a la vía corta heideggeriana) a la que ya nos referimos.

Pero el proyecto gadameriano tampoco ha sido capaz de integrar este momento crítico en los presupuestos intrínsecos de la hermenéutica de las tradiciones, y ello a pesar de ser plenamente consciente de la necesidad de esa dialéctica descendente que regresa desde la ontología fundamental a la problemática epistemológica de las disciplinas exegéticas. La razón principal de esta incapacidad reside, a ojos de Ricoeur, en la presentación dicotómica entre la aprehensión originaria de la verdad y el carácter metódico-instrumental de las objetivaciones científicas (una dicotomía que se refleja en el título mismo de su obra *Verdad y método),* o dicho de otro modo: la apertura de un abismo entre la experiencia hermenéutica radical de pertenencia, en la que se descubre su condición universal, y el distanciamiento propio de toda instancia objetivante.

En opinión de Ricoeur, es necesario reformular la cuestión hermenéutica inicial para dar cabida a esta dialéctica entre ambos factores igualmente operantes. Ricoeur formula cuatro requerimientos para una prolongación crítica a la hermenéutica de las tradiciones:

1. El «reconocimiento de una instancia crítica en el corazón de la interpretación; pues aquí el distanciamiento pertenece a la mediación misma»[61]. Y ello, más allá de la mera certificación ga-

[60] Ibíd., págs. 335-336.
[61] Ibíd., pág. 338.

dameriana de la distancia temporal, porque el distanciamiento está ya presente continuamente en el discurso mismo, en la propia estructura de «lo dicho» en el momento de ser dicho.

2. La hermenéutica debe salvar su tradicional antagonismo entre explicación y comprensión. No se oponen cómo dos métodos diferentes, ya que, en el estricto sentido del término, sólo la explicación es metódica. La comprensión es el momento no metódico que precede, acompaña y clausura la explicación. En este sentido, la comprensión incluye la explicación. Por su parte, la explicación desarrolla analíticamente la comprensión.
3. El germen de la crítica de la ideología está en la misma hermenéutica, claro está que ha de desarrollarse, ha de seguirse su estela. El «poder del texto de abrir una dimensión de realidad incluye, en su principio mismo, un recurso contra toda realidad dada y, por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real»[62].
4. Finalmente, la cuarta demanda de prolongación crítica de la hermenéutica se centra en el estatuto de la subjetividad en la interpretación. Y es que para Ricoeur «el distanciamiento respecto de uno mismo no es un defecto que combatir, sino la condición de posibilidad de la comprensión de sí mismo delante del texto, [...] La crítica de la falsa conciencia puede así convertirse en parte integrante de la hermenéutica»[63].

La otra faz de la moneda, reflexión simétrica a la anterior, surge de la necesidad de analizar las demandas de la hermenéutica frente a la crítica de las ideologías. Ricoeur las concreta nuevamente en cuatro puntos:

1. La teoría de los intereses del conocimiento que sustenta la crítica de las ideologías se inscribe, a juicio de Ricoeur, en el ámbito hermenéutico en tanto «no son ni observables, ni entidades teóricas como el yo, el superyo y el ello en Freud, sino existenciarios»[64]. Se puede hablar, si se prefiere, de una metahermenéutica para caracterizar ésta «analítica del discurso» (frente a la «analítica del *Dasein*» heideggeriana).

[62] Ibíd., pág. 340.
[63] Ibíd., pág. 341.
[64] Ibíd., pág. 342.

2. La segunda interpelación a la crítica de las ideologías desde la hermenéutica consiste en cuestionar la neta separación que aquella establece entre el interés emancipatorio, propio de las ciencias reconstructivas, y el interés comprensivo característico de las ciencias histórico-hermenéuticas. A juicio de Ricoeur, no hay tal separación: el interés por la emancipación es ya un interés hermenéutico. Y prueba de ello es que todas las distorsiones que denuncia la crítica de las ideologías son distorsiones comunicativas (hermenéuticas, al fin y al cabo)[65].
3. La crítica de las ideologías en tanto denuncia y desenmascaramiento de las distorsiones patológicas es ya, de hecho, una hermenéutica, de signos latentes y huellas, eso sí, una meta-hermenéutica o hermenéutica profunda, como diría Habermas.
4. En cuarto y último lugar, y conectado con lo anterior, Ricoeur reclama a la crítica de las ideologías (en concordancia con Gadamer, en esto) que reconozca que, en realidad, habla también «desde el fondo de una tradición»[66]. La tesis central de la crítica de las ideologías contemporánea, según la cual la legitimación ideológica del poder por la ciencia y la técnica en las sociedades industrializadas hunde sus raíces en una herencia cultural, no flota en el vacío. La posición desde la que se ejerce la *Selbstreflexion* es la misma tradición occidental de la que parte la hermenéutica ontológica (aunque el impulso de aquella provenga más de la Ilustración que del Romanticismo, como en el caso de Gadamer). «La crítica también es una tradición. Diría incluso que hunde sus raíces en la tradición más impresionante, la de los actos liberadores, la del Éxodo y la de la Resurrección»[67].

En todo caso, cuando Ricoeur habla de tradición no asocia tanto el concepto a la temática gadameriana de los prejuicios y la autoridad, cuanto al carácter de soporte estructural de los signos (huella objetivada de la finitud) que ella tiene. En este sentido está más cercano a Derrida, aunque le separe de él la concepción que este tiene del texto como puro significante, en contraste con la primacía ricoeuriana de la referencia.

Resulta engañoso, pues, oponer de manera excluyente una conciencia orientada a la comprensión y otra dirigida a la emancipación,

[65] Ibíd., págs. 343-344.
[66] Ibíd., pág. 346.
[67] Ibíd., pág. 346.

una ontología del entendimiento y una escatología de la liberación. «Si estos dos intereses» —concluye Ricoeur— «se separan radicalmente, entonces hermenéutica y crítica no son ya ellas mismas más que... ¡ideologías!»[68].

Para finalizar, me detendré en uno de los elementos más conocidos de la hermenéutica ricoeuriana, al que ya hemos hecho referencia: no es otro que su demanda (en este caso con Habermas, Apel o Derrida) de una hermenéutica con intención desenmascaradora de los elementos que ocultamente subyacen en la comprensión del sentido. Se sustenta, en definitiva, en lo que Ricoeur, en exitosa expresión, ha denominado «hermenéutica de la sospecha». En la obra de Ricoeur la lectura de Freud supuso un revulsivo, me atrevería decir sin parangón, en su trayectoria intelectual, y uno de los puntos más influyentes de su obra. La idea freudiana de una semántica de doble faz, según la cual el símbolo tiene un sentido patente o literal, y otro latente o figurado, conectaba perfectamente con la hermenéutica simbólica ricoeuriana. El psicoanálisis, en tanto exégesis del sentido aparente a partir del sentido latente, es un médium simbólico y se identifica con la labor interpretativa de la hermenéutica. De una hermenéutica, eso sí, de huellas y de síntomas, como la de Ricoeur.

Ricoeur, en una ya clásica tipología, distingue entre dos tipos distintos de hermenéutica: una hermenéutica de la sospecha frente a una hermenéutica restauradora, la desmitificación frente a la recolección del sentido. «Actualmente estamos [...] divididos por dos grandes estilos de interpretación. Uno es el estilo de la sospecha, el estilo desmitificador: tal es el caso de las hermenéuticas nacidas en el siglo XIX bajo la influencia de Marx, Nietzsche y Freud, que son los tres grandes maestros de la hermenéutica moderna»[69]. Las hermenéuticas de la sospecha ponen en cuestión el sentido aparente de las formaciones culturales o institucionales, ponen en duda el sedimento mismo de la tradición. Se interesan antes que por el desvelamiento del sentido que por el sentido oculto de todo desvelamiento. El otro tipo de hermenéutica permanece «atento a la palabra que encierra el símbolo, a la escucha de su mensaje, que es dirigido como una proclama, «como un Kerygma» incitante a una rica promoción de sentido. Hermenéutica de la «escucha», nacida del magisterio de Husserl sobre todo»[70].

[68] Ibíd., pág. 347.

[69] P. Ricoeur, *Cahiers int. De Symbolisme,* núm. 1, 1963, pág. 165.

[70] M. Maceiras y J. Trebolle, *La hermenéutica contemporánea,* Madrid, Cincel, 1990, pág. 130.

5. LA HERMENÉUTICA «EDIFICANTE» DE RICHARD RORTY

Planteamiento opuesto al impulso de complementación epistemológica de la hermenéutica de los autores anteriores, tanto franceses como alemanes, es el defendido por Richard Rorty. Aunque formado en la tradición analítica que domina el entorno anglosajón, representa la nueva faz de la actual filosofía post-analítica y su heterodoxo acercamiento al paradigma hermenéutico, al cual aquella tradición fuera habitualmente refractaria.

Las bases de su hermenéutica crítica hay que hallarlas en quienes Rorty considera los tres pensadores más grandes y revolucionarios del siglo xx: Wittgenstein, Heidegger y Dewey. Junto a ellos, su concepción se ha forjado en un diálogo crítico con lo más representativo de la última filosofía analítica (Sellars, Quine, Kuhn o Kripke) y las teorías continentales de algunos de los autores aquí implicados, como Gadamer, Habermas, Apel o Vattimo.

La evolución del prag atismo de Richard Rorty desde 1961, fecha de la publicación de sus primeros artículos con profunda influencia de Peirce y el último Wittgenstein[71], pasando por el libro que en 1979 le consagraría internacionalmente, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* de la mano esta vez de Dewey, hasta sus últimos trabajos, influidos por el pragmatismo humanista de William James, no ha hecho sino profundizar en la idea matriz de su filosofía: el rechazo de la tradición epistemológica y sus postulados representacionistas.

Su antiepistemologísmo, sin embargo, va más allá de sus maestros (Peirce, Dewey y James), para quienes el espíritu de la ciencia experimental nunca dejo de ser el paradigma de su racionalidad crítica y pragmática. Rorty, sin embargo, confía más en lo que él llama *«literary culture»,* en oposición a la filosofía y la ciencia profesionales, expresiones de la cultura dominante, para desarrollar su concepción de la filosofía como «conversación de la humanidad»[72]. En este sentido, y a pesar de sus discrepancias con la hermenéutica ontológica

[71] Véase, por ejemplo, Richard Rorty, «Pragmatism, Categories, and Languaje», *Philosophical Review,* 70 (1961), págs. 197-223.

[72] Rorty concibe la filosofía (parafraseando el famoso título de Michael Oakeshott, «The Voice of Petry in the Conversation of Mankind», en su *Rationalism and Politics,* Nueva York, 1975) como una forma de conversación de la humanidad. Véase Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1983, págs. 351-355.

epistemológica y el papel del filósofo en ella (comparable a la imagen medieval del sacerdote) como guardián de la racionalidad. El paradigma moderno de racionalidad reservó a la filosofía el doble papel de acomodadora de las ciencias y juez supremo de la totalidad de la cultura, funciones que quedaron perfectamente ensambladas en el modelo de filosofía trascendental. La conclusión que de ello extrae Rorty (algo que Habermas no comparte)[83] es que, al prescindir de ambas funciones, la filosofía debe renunciar también a cualquier tipo de control racional y, consiguientemente, a toda pretensión fundamentista. A juicio de Habermas y Apel, la verdadera conclusión de la posición rortyana es la abolición misma de la filosofía en favor de meras «conversaciones edificantes». Una forma de abolición terapéutica de la filosofía, deudora de Wittgenstein, donde «el deseo de educación prevalece sobre el deseo de verdad»[84].

Frente al papel de «supervisor cultural (habermasiano y apeliano) que conoce el terreno común de todos y cada uno, el rey-filósofo platónico que sabe lo que están haciendo realmente todos los demás tanto si lo saben ellos como si no, pues tiene conocimiento del contexto último (las Formas, la Mente, el Lenguaje) dentro del que lo están haciendo»[85], papel que Rorty denomina «constructivo» o «sistemático», está el filósofo «reactivo» o «edificante» preocupado más por abrir críticamente nuevos caminos ante los retos de su tiempo que por obtener verdades definitivas. Su opción, de acuerdo con Lessing (y la tradición pragmática), está por la aspiración infinita hacia la verdad y no por «toda la verdad». Una actitud crítico-hermenéutica que se identifica con el papel de intermediario socrático entre diversos discursos. Pertenecen a este tipo, según Rorty, pensadores como Kierkegaard, Goethe, Santayana, William James, Dewey, el segundo Wittgenstein o el segundo Heidegger.

Hay que consignar que Rorty no sólo se opone a las filosofías declaradamente sistemáticas, sino también a una alternativa actualmente en boga (en la que se sitúan, a su juicio, Habermas y Apel) que, bajo el amparo de la fenomenología o la hermenéutica, o de ambas, han coqueteado con la idea de ser simultáneamente sistemáticos y edificantes, aspiración a la que quieren dar cumplimiento «superando» ambas perspectivas mediante una filosofía trascendental renovada[86].

[83] Véase J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa,* ed. cit., pág. 13.
[84] Ibíd., pág. 23.
[85] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* ed. cit., pág. 289.
[86] Sobre esta crítica rortyana véase *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* ed. cit., págs. 342 y sigs.

néutica es una expresión de esperanza en que el espacio cultural dejado por el abandono de la epistemología no llegue a llenarse»[79]. Es, ante todo, un fenómeno humano, algo que tiene que ver con nuestro modo de estar en el mundo, con nuestro proceso de auto-formación o educación como seres pensantes. En lugar de la palabra «educación», que —afirma Rorty— «suena demasiado vulgar», y en sustitución de la alemana *«Bildung»,* extraña a su tradición, prefiere utilizar el término «edificación» para referirse a este fenómeno hermenéutico que nos exige un constante redescubrirnos y redefinirnos. La filosofía edificante, por tanto, es ese modo de hacer filosofía que surge cuando no actuamos como epistemólogos, sino cuando identificamos nuestra actividad racional con el abrir nuevos ámbitos de comunicación más interesantes y provechosos, como por ejemplo: «establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o periodo histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable»[80], etc. La diferencia entre epistemología y hermenéutica no es en modo alguno una diferencia entre métodos ni dominios de racionalidad en el sentido de las «ciencias de la naturaleza» y las «ciencias humanas», «ni entre hecho y valor, ni entre teórico y práctico, ni entre "conocimiento objetivo" y algo más viscoso y dudoso»[81]. Rorty explica esta diferencia acudiendo de nuevo a la distinción kuhniana entre discurso normal y anormal. La epistemología es un discurso normal en la medida en que tiene como trasfondo un consenso sobre lo que se considera una explicación bien fundada o lo que haría falta para llegar a ella, o, dicho de otro modo, en la medida en que nos permite operar desde el supuesto de que todos estamos de acuerdo en cómo evaluar lo que dicen los demás (por ejemplo, si una aportación es verdaderamente un argumento). Por el contrario, la hermenéutica es un discurso anormal que surge cuando se rompe el consenso sobre cómo debe interpretarse lo que está ocurriendo o cuando alguien abre un nuevo campo de problemas. El resultado puede ser «cualquier cosa comprendida entre lo absurdo y la revolución intelectual»[82].

Pero con este rechazo de todo fundamento no desaparece, sin embargo, toda actividad filosófica; al contrario, tan sólo se está cuestionando una determinada concepción de la filosofía como labor

[79] Ibíd., pág. 287.
[80] Ibíd., pág. 325.
[81] Ibíd., pág. 292.
[82] Ibíd., pág. 292.

devenir, en Dios, en el carácter estructuralmente metódico de nuestra mente, en el lenguaje, etc. Platónicos, kantianos y positivistas tienen en común esta concepción epistemológica de la filosofía. Todos ellos parten de «la idea de que nuestra tarea principal es reflejar con exactitud, en nuestra propia esencia de vidrio, el universo que nos rodea»[75]. «Por "conmensurable" entiendo» —afirma Rorty siguiendo a Kuhn— «que es capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre afirmaciones»[76].

A esta manera de entender la filosofía que él denomina «sistemática», opone su concepto de «filosofía edificante», según la cual lo único que nos cabe, siguiendo nuevamente a Kuhn[77], es construir nuevos discursos capaces de abrir nuevas perspectivas ricas en posibilidades futuras y capaces de generar modelos que nos sean más útiles. La edificación, lo que Gadamer denomina —con un término de hondo calado semántico— *Bildung,* es una actividad hermenéutica consistente en una constante conversación con lo otro, pero no con la intención de reducirlo a sí, sino para «redescubrirnos a nosotros mismos». El conocimiento, de este modo, se empieza a concebir como «una cuestión de conversación y de práctica social, más que como un intento de reflejar la naturaleza»[78], por lo que la filosofía no tiene ya nada que ver con la búsqueda de la certeza, sino con la interpretación hermenéutica de los nexos de sentido generados por el mundo de la vida. Para Rorty, abandonar la epistemología de una vez por todas implica asumir, con todas sus consecuencias y como única alternativa, una concepción de la filosofía como actividad hermenéutica.

Sin embargo, hay que tener precaución para no entender la hermenéutica como «sucesora» de la epistemología, porque ello supondría aceptar la idea de que existe un vacío que ha de ser cubierto tras la desaparición de todo fundamento.

Al igual que para Gadamer, aunque más allá de él, para Rorty «"hermenéutica" no es el nombre de una disciplina, ni de un método para conseguir los resultados que la epistemología no consiguió obtener, ni de un programa de investigación. Por el contrario, la herme-

[75] Ibíd.

[76] Ibíd., pág. 288.

[77] Lo cual no le impide criticar lo que considera un idealismo residual en Kuhn. Véase *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* ed. cit., pág. 296.

[78] Ibíd., pág. 350.

gadameriana, su punto de vista tiene en este aspecto mucho que ver con ese concepto de cultura integral y humanista que Gadamer quiere rescatar frente al reduccionismo cientificista y la cultura de expertos.

Su rechazo de todo proyecto de fundamentación, su desdén por la «oficialización» de la filosofía y la ciencia, y su defensa de una racionalidad crítica, abierta e innovadora, siempre a la búsqueda de nuevos terrenos donde «edificar» nuestra cultura, le ha llevado también a conectar con filósofos como Kierkegaard y Nietzsche, desde los que rehabilita conceptos tradicionalmente denostados como «relativismo» e «irracionalismo» frente a la filosofía «sistemática». Su relativismo, sin embargo, no es el vulgar «punto de vista de que toda creencia sobre un cierto tema, o quizá acerca de cualquier tema, es tan buena como cualquier otra. Nadie sostiene este punto de vista [...] Los filósofos llamados relativistas son aquellos que mantienen que los fundamentos para elegir entre distintas opiniones son menos algorítmicos de lo que se ha pensado [...]. Por tanto, el conflicto real no está entre aquellos que piensan que un punto de vista es tan bueno como otro y aquellos que no lo piensan. Lo está entre quienes piensan que nuestra cultura, nuestros propósitos o instituciones no pueden ser sustentados excepto conversacionalmente, y gente que todavía espera otra suerte de fundamentación»[73].

En opinión de Rorty, es necesario ya disociar de la idea de «filosofía» el propósito epistemológico clásico, y aun epistemológico a secas. Las connotaciones del término y lo que éste sustancialmente implica en cuanto programa y paradigma: el intento de obtener parámetros que nos permitan conmensurar los discursos ha sido pernicioso para la filosofía. Rorty se lamenta de la actual vinculación, incluso identificación, entre filosofía y epistemología: «las ideas actuales de lo que significa ser un filósofo están tan vinculadas con el intento kantiano de hacer conmensurables todas las pretensiones de conocimiento que es difícil imaginar qué podría ser la filosofía sin la epistemología»[74].

Ser epistemólogo significa aceptar la existencia de un «terreno común» donde hacer efectiva la virtualidad del acuerdo. Un «terreno común», en tanto conmensurable, que se ha imaginado encontrar tanto fuera de nosotros como dentro: en el mundo del Ser opuesto al

[73] R. Rorty, «Pragmatism, Relativism, and Irrationalism», en *Consequences of pragmatism,* Univ. of Minnesota Press, 1986, págs. 166-167.

[74] R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1983, pág. 323.

Se enfrenta, pues, a las anteriormente mencionadas propuestas de hermenéutica crítica, que a su juicio recaen en el enésimo intento de encontrar un «sucesor» a la epistemología tradicional sin afrontar su verdadero y definitivo arrumbamiento. Pero se aleja igualmente de Gadamer por distintas razones: por su crítica radical de la tradición filosófica, por su explícita rehabilitación de conceptos como relativismo e irracionalismo, por su diálogo con el pensamiento científico, por su apuesta por la antropología —frente a la ontología— como el lugar de la alteridad radical sin pretensiones de traducción-reducción a nuestra propia esfera cultural, o, finalmente, por su acento ético-político.

Para la hermenéutica edificante de Richard Rorty, la ciencia no será más que una de las diversas formas, inventadas por nuestra cultura, de describirnos a nosotros mismos, y que, dependiendo de cómo la asumamos, puede dificultar el proceso de edificación. Sin embargo, en el caso de Rorty, a diferencia de Gadamer, Habermas o Apel, esta apreciación no lleva aparejado un juicio sobre los peligros de la ciencia y el pensamiento objetivante. Porque, a pesar de nuestro temor a que el cientificismo y el naturalismo nos conviertan en meros instrumentos de su propio engranaje objetivista, de manera que todo discurso se transforme en discurso normal y la vida humana deje de ser creativa y degenere en una pura contemplación, a juicio de Rorty «los peligros para el discurso anormal no vienen de la ciencia o de la filosofía naturalista, proceden de la escasez de alimentos y de la policía secreta. Si hubiera tiempo libre y bibliotecas, la conversación que inició Platón no terminaría en la auto-objetivación —no porque algunos aspectos del mundo, o de los seres humanos, se libren de ser objetos de la investigación científica, sino simplemente porque la conversación libre y relajada produce discurso anormal en el momento en que hace saltar chispas»[87]. La filosofía es una forma de conversación de la humanidad que apuesta por la constante ruptura del «discurso normal», que no ofrece a la problemática del conocimiento y la verdad más que un análisis de nuestra «familiaridad con los significados» (Wittgenstein), y en la que el filósofo tiene el papel de una especie de contertulio socrático que abre el campo infinito del diálogo sin aspiración a ponerle fin con algún tipo de «consenso racional»[88]. En este sentido, Richard Bernstein ha podido afirmar que el contenido del pragmatismo rortyano no consiste en otra cosa que

[87] Ibíd., pág.
[88] Ibíd., pág. 350.

en la defensa de las virtudes socráticas: «la voluntad de hablar, de escuchar a otra gente, de sopesar las consecuencias de nuestras acciones sobre los demás. Esto significa tomar seriamente la conversación (y plenamente), y no pensar que el único tipo de conversación que es importante es aquel que aspira a poner fin a ésta llegando a algún "consenso racional", o que toda conversación va a ser construida como una forma disfrazada de investigación sobre la verdad»[89]. Así pues, junto a la integración rortyana en la hermenéutica de conceptos tan ajenos a la tradición de ésta como relativismo, irracionalismo, conductismo epistemológico, contingencia, entre otros, restaura asimismo las valencias de uno de los que gozan de más solera en la historia de la hermenéutica: el concepto de retórica (en esto con Gadamer o Derrida, y frente a Apel y Habermas).

6. LA HERMENÉUTICA CRÍTICA COMO ONTOLOGÍA DEL DECLINAR EN GIANNI VATTIMO

La obra de Vattimo es deudora de quienes él considera los dos grandes hitos del pensamiento contemporáneo: Nietzsche y Heidegger. Desde una lectura heideggeriana de Nietzsche y una lectura nietzscheana de Heidegger, se propone desarrollar una hermenéutica ontológica y nihilista que responda a los desafíos de la racionalidad en la época de las tecnologías de la información y la civilización de masas. Lo que hace de estos autores, a juicio de Vattimo, tan actuales e insoslayables es que ambos llevaron hasta sus últimas consecuencias la quiebra de la noción de sujeto y, con ello, el desplome de toda posibilidad de un fundamento. Ya sea desde la denuncia nietzscheana de la superficialidad y no-ultimidad del sujeto, o desde la concepción heideggeriana de la subjetividad como proyectividad infundada, la metafísica como pensamiento del fundamento se torna insostenible. Insostenible si, pero para Vattimo (frente a Lyotard), no superada todavía. La noción de «superación crítica» era ya moderna. La metafísica es, antes que una teoría, la imagen misma de nuestro mundo, el sustrato de nuestra tradición occidental. El camino hacia el fin de la metafísica alumbra el nacimiento de la posmodernidad, es el camino del nihilismo que previeron Nietzsche y Heidegger.

La hermenéutica para Vattimo ha de constituirse como una ontología del declinar en la que, siguiendo a Nietzsche y Heidegger, y

[89] R. Bernstein, *Beyond Objetivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis,* Univ. Pensilvaina Press, 1983, pág. 203.

guiados por el interés de los elementos «de declive», podamos repensar la filosofía a partir de una nueva concepción del ser que no busque ya apoyarse en sus caracteres «fuertes». Un pensamiento «débil», por tanto, desfundante, que «pueda ayudarnos a pensar de manera no sólo negativa, no sólo de devastación de lo humano, de alienación, etc., la experiencia de la civilización de masas»[90], esa forma de supervivencia, de condición marginal y de contaminación en que se ha convertido nuestro ser-en-el-mundo. Esta posibilidad, sin embargo, se la ha cerrado Gadamer renunciando al componente nihilista de la ontología heideggeriana, verdadero núcleo, para Vattimo, de toda profundización crítica y radical de la hermenéutica en la actualidad.

Vattimo quiere ser fiel, pues, al legado heideggeriano, verdadero punto de partida de la hermenéutica moderna. Heidegger ha aportado al paradigma hermenéutico moderno sus elementos fundamentales, que pueden concretarse en tres tesis[91] (que Gadamer ha reconstruido sistemáticamente): en primer lugar, el ideal del conocimiento histórico no puede extraerse del modelo metódico objetivante de las ciencias positivas; en segundo lugar, el modelo hermenéutico de racionalidad no se restringe al conocimiento histórico, sino que se generaliza a la totalidad del saber humano; y en tercer lugar, la concepción del ser como lenguaje (especialmente acentuada en las obras del último Heidegger). Esta última tesis es, en realidad, la conclusión coherente de las dos anteriores y la clave para comprender la dirección que ha de tomar, en opinión de Vattimo, la necesaria profundización de la hermenéutica. «Lo que caracteriza a la hermenéutica es, en Heidegger, la finitud del proyecto arrojado que el ser-ahí es»[92], su ser-para-la-muerte. Es precisamente esta finitud del proyecto la que funda su radical historicidad, mientras que su carácter de proyecto implica una apertura al horizonte que otorga sentido a los entes y por la que estos vienen al ser. Pero este horizonte, afirma Vattimo, «no es nunca un *a priori* estructural estable sino siempre un horizonte históricamente construido por la transmisión y mediación de concretos mensajes lingüísticos»[93]. Por ello, cualquier reformulación en perspectiva trascendental de la hermenéutica supone, a ojos de Vattimo, una recaída, precisamente, en ese tipo de pensamiento

[90] G. Vattimo, *El fin de la modernidad,* Barcelona, Gedisa, 1987, pág. 9.
[91] Véase G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia,* Barcelona, Península, 1986, págs. 25-29.
[92] G. Vattimo, *Más allá del sujeto,* Barcelona, Paidós, 1989, pág. 102.
[93] Ibíd., pág. 103.

metafísico más allá del cual Heidegger se había propuesto conducir a la filosofía.

En concordancia con lo anterior, el proyecto de una reconstrucción crítica de la hermenéutica mediante una teoría de la comunicación ilimitada, entendida como investigación sobre las condiciones *a priori* de posibilidad y validez de la experiencia de sentido, no es ya posible para Vattimo, porque rompe con el soporte fundamental de toda perspectiva hermenéutica: la experiencia de la finitud. «En la base de la propuesta de Habermas y de Apel están dos conceptos que difícilmente se concilian con los presupuestos de la hermenéutica como han sido elaborados sobre todo por Heidegger. Estos dos conceptos, que resumen además los dogmas fundamentales del racionalismo moderno en sus versiones hegeliana y cartesiana, pueden ser indicados respectivamente como la idea de la continuidad originaria y la idea del sujeto autotransparente»[94]; es decir, la idea de un sujeto que para salvar la contradicción, la incomunicación, debe retornar a sí mismo, a su identidad primigenia y, la idea de un control pleno de los contenidos de la conciencia.

Como ya hemos tenido ocasión de apreciar, las críticas de Habermas y Apel a la hermenéutica ontológica gadameriana se apoyaban en el fondo en esta exigencia de transparencia de los contenidos de la conciencia. Pero ¿qué hay —se pregunta Vattimo—, en este ideal de autotransparencia de las pasiones y de las diferencias de los sujetos que entran en el proceso comunicativo? Obviar la irreductibilidad de las pasiones y diferencias humanas implica presuponer la originariedad de «una comunicación no-perturbada, de una integración social no interrumpida y problemática»[95], o dicho de otro modo, implica un intento de sustraerse a la finitud humana. Una finitud entendida por la hermenéutica heideggeriana como «reconocimiento de la constitución esencialmente *ab-gründlich* (si así podemos decir), abismal-infundada, de la existencia»[96]. Los intentos de Habermas y Apel por profundizar en la esencia misma de la hermenéutica mediante la crítica de las ideologías no son para Vattimo sino la confirmación de la ruptura de esa esencia materializada en la pretensión de tocar fondo, de remontar ese abismo mediante la fuerza de una reflexión capaz de descifrar por completo las claves ocultas de la conciencia.

Frente a estos intentos, que en realidad son versiones actualizadas de la antihermenéutica hegeliana de la infinitud de la conciencia, Heidegger rescata y asume la necesidad de una comprensión desfun-

[94] Ibíd., pág. 95.
[95] Ibíd., 96.
[96] Ibíd., 97.

dada, rasgo característico de la hermenéutica moderna desde Schleiermacher[97]. La idea de una «continuidad originaria» implica, asimismo, una ruptura con el concepto hermenéutico de verdad. La verdad, que Vattimo comprende, con Heidegger, como la experiencia de una «dislocación» o de un «convertirse en otra cosa» del sujeto, choca con una concepción, la dialéctica, que resuelve sintéticamente las contradicciones en un retorno a sí mismo del saber. «La transformación al encuentro de la cual va el sujeto en la experiencia de verdad no está referida a la identidad de un sujeto dialéctico de tipo hegeliano, sino que lleva efectivamente al sujeto "fuera de sí", le involucra en un "juego" que, según Gadamer, trasciende a los jugadores y los arroja a un horizonte más comprensivo que transforma de modo radical sus posiciones iniciales»[98]. En opinión de Vattimo, y en contra de Gadamer, la dialéctica hegeliana hace realmente inútil la hermenéutica. En efecto, si referimos a la historia la idea de la continuidad originaria, la hermenéutica deviene superflua «porque todo lo que merece sobrevivir está ya de hecho presente en las etapas posteriores del desarrollo del espíritu, y a lo sumo leer e interpretar el pasado es sólo tomar conciencia de lo que, desde siempre, se es»[99].

En definitiva, para Vattimo una verdadera profundización de la hermenéutica, y por ende una auténtica hermenéutica crítica, debe olvidar toda fundamentación del pensamiento y orientarse hacia una comprensión del mismo, con Heidegger, «como *An-denken,* como remontarse *in infinitum,* como salto en el *Ab-grund* de la condición mortal, siguiendo el retículo de los mensajes histórico-lingüísticos que en su apelar a nosotros de-terminan y definen el sentido del ser como se da en nuestra constelación histórico-destinal»[100]. Una profundización, con todo, muy cercana a los desarrollos de la obra de Gadamer, al que Vattimo considera el gran maestro de la hermenéutica de derivación heideggeriana. No obstante, sus tesis, afirma, deben ser desarrolladas en tres direcciones: en primer lugar, es necesaria

[97] Para no remontarnos a la época de la hermenéutica clásica y su concepción circular de la interpretación entre *«caput et membra»* de un t to, en Schleiermacher, verdadero punto de partida de la hermenéutica filosófica, la circularidad del proceso interpretativo expresaba un infinito remitir recíproco de la interpretación gramatical a la psicológica, y viceversa Esta ca cterística ha acompañado siempre al paradigma hermenéutico y lo ha definido como un modelo desfundado de racionalidad. La centralidad del círculo hermenéutico en *Ser y tiempo* o en *Verdad y método* parece corroborar la idea de Vattimo de una absoluta implicación de hermenéutica y desfundamentación.

[98] G. Vattimo, *Más allá del sujeto,* ed. cit., págs. 89-90.

[99] G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia,* ed. cit., pág. 157.

[100] Ibíd., pág. 104.

«la elaboración de una concepción del ser (y de la verdad) que lo defina en base a caracteres "débiles"», ya que sólo un ser así pensado permite concebir la historia, como quiere la hermenéutica, como transmisión de mensajes lingüísticos en los que el ser "acontece", crece, deviene»[101]; en segundo lugar, una concepción del hombre en términos de «mortalidad», que tome en serio la temporalidad de la existencia, la finitud humana, como posibilidad misma de la historia; y, por último, la construcción de «una ética que se deberá situar bajo el signo de la *pietas* para el ser vivo y para sus huellas, más que bajo el signo de la acción "realizadora de valores"»[102].

Si bien es cierto que Gadamer concibe la historia como historia del lenguaje, falta en él esa problematicidad del Ser que caracterizó las perspectivas de Nietzsche, Heidegger o el último Sastre, aunque les une su convicción de la íntima conexión entre hermenéutica y retórica. Por ello no es extraño que Vattimo (con Rorty en esto) haga una interpretación retórico-hermenéutica de las últimas tendencias de la filosofía de la ciencia. «Cualesquiera que sean los problemas de la concepción de Kuhn, se puede formular el sentido general de su teoría de las revoluciones científicas como una reducción de la lógica científica a la retórica, en el sentido limitado en que esto significa que las teorías científicas se demuestran sólo dentro de paradigmas que a su vez no están "lógicamente" demostrados sino que son aceptados sobre la base de una persuasión de tipo retórico»[103].

Planteada en estos términos estrictamente retóricos, la hermenéutica de Vattimo, vinculada como está a los resultados del pensamiento de Heidegger y Gadamer, y defendiendo una crítica desfundante de todo intento de trascendentalización de la hermenéutica, se hace necesaria una delimitación respecto de la hermenéutica rortyana.

Aunque, como hemos mostrado desde el comienzo, Vattimo valora muy positivamente la obra de Rorty, se aleja de él, amén de otras discrepancias a mi juicio menores[104], fundamentalmente por la tendencia rortyana a disolver la hermenéutica en antropología.

[101] Ibíd., pág. 8.
[102] Ibíd., pág. 8.
[103] G. Vattimo, *El fin de la modernidad,* ed. cit., pág. 122.
[104] A juicio de Vattimo, la hermenéutica de Rorty tiene algunos rasgos característicos de la hermenéutica romántica, como es el caso de su concepción de la asimilación cultural entendida más como «asimilación en lo otro» que como «asimilación de lo otro». Una especie de acto intuitivo de reconocimiento de la radical diversidad u otredad del fenómeno cultural. No obstante, el peso de la valoración favorable del antifundamentismo de la hermenéutica rortyana supera con mucho el de esta objeción.

Al igual que la de Rorty, la hermenéutica de Gianni Vattimo es el resultado de una crítica radical al modelo fundamentista de la filosofía occidental, que ha culminado en la identificación de filosofía y epistemología. Aunque desde perspectivas y resultados muy distintos, ambos son deudores de Nietzsche y Heidegger, y convergen asimismo en el reconocimiento de la obra gadameriana y el descrédito de los planteamientos neotrascendentales. Para Rorty, hermenéutica y antropología representan hoy la única posibilidad de romper con el modelo epistemológico de fundación de la racionalidad occidental basado en la conmensuración de todos los discursos. Para Vattimo, sin embargo, este planteamiento adolece de un larvado romanticismo hermenéutico, ya que en la época de la consumación de la occidentalización del mundo existen importantes dudas sobre la posibilidad de concebir la antropología como discurso sobre la alteridad radical. «La ilusión hermenéutica —pero también antropológica— de encontrar lo otro, con todas sus enfatizaciones teóricas, tiene que vérselas con una realidad mixta en la que la alteridad se ha consumido, pero no a favor de la soñada organización total, sino de una condición de difundida contaminación»[105].

Una alternativa que para Habermas, sin embargo, no es sino la abolición misma de la filosofía. Abolición heroica que, bajo la impronta heideggeriana, concibe los extravíos del pensamiento metafísico-fundante más que como errores categoriales como indicios de algo grandioso, «que conserva algo del *pathos* hölderliniano de una salvación en el mayor de los peligros»[106]. La forma filosófica de pensar «debe hacer lugar a otro medio que posibilite el retroceso no discursivo en lo impremeditado de la libertad o del Ser»[107], esa condición inobjetiva, luminosa, abismal *(Ab-grund),* desfundada, en definitiva, del *Dasein.*

[105] G. Vattimo, *El fin da la modernidad,* ed. cit., pág. 141.
[106] J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa,* ed. cit., pág. 22.
[107] Ibíd., pág. 2.

Capítulo V

Abismos y puentes de la hermenéutica

Germán Cano

> Los alemanes carecen de sensatez para el aprovechamiento razonable de la libertad dentro de los límites de lo humano. Sin esa voluntad de destrucción tampoco puede entenderse el efecto que nos causó la construcción filosófica de Heidegger.
>
> Karl Löwith

Pese a seguir enfrascada en la lucha de escuelas por la herencia del cadáver aún caliente del paradigma moderno, parece que en los últimos años la comunidad filosófica ha asumido casi como un lugar común la tesis de la hermenéutica como auténtica *koiné* de nuestro nuevo horizonte cultural. Utilizando palabras de Vattimo: hasta el momento hemos intentado describir el mundo, ahora sería el momento de interpretarlo. Por lo visto, el fino hilo rojo que recorrería lo más granado de la reflexión filosófica actual —desde el supuesto «post-estructuralismo» foucaultiano a la teoría crítica frankfurtiana, desde la crisis de la losofía analítica propiciada por Kuhn y el último Wittgenstein a la urbanización gadameriana...— no es otro que *Hermes,* el astuto dios de los cruces de caminos y de los mensajes.

Bajo esta perspectiva, la pretensión de universalidad de la hermenéutica contemporánea es testimonio del dominio de la interpretación como cuestión filosófica fundamental. Una apreciación no exenta de ironía si se repara en el hecho de que uno de los principales protagonistas de esta nueva *koiné,* H. G. Gadamer, poco antes de publicar su gran obra, comprendía su tardío proyecto de hermenéutica filosófica como una resistencia defensiva ante el progresivo protagonismo que en ese momento asumía una nueva generación dominada, por un lado, por la arrogancia de las expectativas tecnológicas, y, por otro, por el talante inflexible de la crítica ideológica. Curiosamente, esta vez *Verdad y método* no llegaba *con retraso.*

Sin embargo, dada la amplitud y ambigüedad del paradigma hermenéutico, tal vez no esté de más seguir avanzando en la reconstrucción y clarificación de las razones y del sentido de sus diversas propuestas. Cabría además contemplar la posibilidad de que como consecuencia de este acercamiento se introdujera la sospecha de que el predominio de la «hermenéutica» resulta inseparable de ciertas constataciones, cuando menos, problemáticas. Para ello, primero se analizará cómo determinadas escisiones de la modernidad conducen a Nietzsche a plantear *in nuce* un posible punto de partida ontológico-hermenéutico. Su propósito «centáurico» de que la vida no sea sólo un concepto contrapuesto al de ser, sino que, antes bien, dirija su específica comprensión, va a marcar un punto y aparte en la historia de ese curioso ser híbrido que es la hermenéutica. Partiendo de esta síntesis, en un segundo paso, ese planteamiento será contrastado con las tesis del Heidegger de *Ser y tiempo* para, finalmente, indicar algunos de los problemas derivados de esta temática, especialmente a la hora de conjugar su hermenéutica existencial y sus consecuencias políticas.

A la hora de delinear la construcción del nuevo espacio hermenéutico resulta interesante comprender, de entrada, las razones por las que el fenómeno de la vida surge como nuevo eje de gravedad de la filosofía contemporánea y, en esa medida, valores como la «juventud», la espontaneidad o la decisión pasan al primer plano del escenario ideológico-cultural. «Se buscaba un sentido nuevo que hiciera de la vida una "auténtica experiencia", entendiendo por "auténtico" lo dinámico, creativo, inmediato, joven. "Vida" fue el grito del movimiento juvenil, del *Jugendstil,* del neorromanticismo, de la reforma educativa y de la reforma biológica y dinámica de la vida. La diferencia entre lo vivo y lo muerto vino a ser el criterio de toda crítica cultural: las tradiciones habían de legitimarse ahora ante el "tribunal de la vida" que juzgaba si (con palabras de Nietzsche) la servían o le eran

contrarias [...]»[1]. Hay que reparar en la siguiente circunstancia: fue en un contexto crítico hacia las formas de historización del pensamiento donde volvió a resonar el rechazo de la historia por parte de Schopenhauer y Nietzsche[2]. La revaloración positiva de estos nombres, decisivos junto al de Kierkegaard, se entiende, pues, a la luz de una experiencia fundamental: la conciencia de la *opacidad* del mensaje de la tradición. La historia ya no alumbraba, más bien ocultaba algo, no abrazaba y protegía, sino que plantaba resistencia al individuo. Allí donde Schopenhauer había comenzado a dirigir sus críticas contra las especulaciones idealistas de la historia, Nietzsche no tardaría mucho en arremeter contra la cultura histórica orgullosa de su carácter científico, dato que explica su influencia en la filosofía *antiacadémica*

[1] H. Schnädelbach, *Filosofía en Alemania,* trad. Pepa Linares, Madrid, Cátedra, 1991, pág. 173.

[2] En su sugerente artículo «El problema de la historia en la reciente filosofía alemana» (1943) Gadamer resume perfectamente la situación en la que surge esta aversión hacia la conciencia histórica. «Los observadores anglosajones han calificado a veces de agobiante ese talante histórico y les ha extrañado que la filosofía alemana se ocupe tanto de la historia de la filosofía. Ese interés de la filosofía por su propia historia no es una obviedad, en efecto, y no deja de ser problemático. La filosofía, como todo conocimiento, busca la verdad: ¿qué necesidad tienen entonces de conocer los caminos y vericuetos que la conducen a ella? Además, todavía resuena en nuestros oídos la crítica que F. Nietzsche hiciera a la historia [...]» *(Verdad y Método II,* Salamanca, Sígueme, 1992, pág. 33). De ahí se pregunta: «[...] ¿No preguntamos por la esencia de la historia si preguntamos por los límites de la autoconciencia histórica? Nietzsche tomó esta pregunta como punto de partida. En la segunda *Consideración intempestiva* indaga acerca de la utilidad y el inconveniente de la historia para la vida, y esboza una imagen tremenda de la enfermedad histórica que atacó a su época. Nietzsche muestra cómo todos los instintos vitales promotores de la vida se corrompen profundamente con esa enfermedad, cómo todas las pautas y valores vinculantes se diluyen cuando se miden con unas normas ajenas y arbitrarias y con tablas axiológicas en constante cambio. Pero la crítica de Nietzsche tiene su lado positivo, ya que proclama la normatividad de la vida, que calibra la dosis de historia que una cultura puede tolerar sin perjuicio. La autoconciencia histórica puede ser de muy diversa naturaleza: conservadora, ejemplarizante o precursora de la decadencia. Dentro de un equilibrio adecuado de estos diversos modos de cultivar la historia debe conservarse la fuerza plástica capaz de vivificar una cultura [...]» (ibíd., pág. 38). Y en vista de todo ello, Gadamer se pregunta finalmente: «¿Es realmente el sentido histórico esa espléndida ampliación de nuestro mundo que el siglo XIX vio en él? ¿No es más bien señal de que el hombre moderno no posee ya un mundo propio desde que ha pretendido mirar al mundo con cien ojos a la vez? ¿No se disuelve el sentido de la verdad cuando se hacen conscientes las perspectivas cambiantes en las que ésta aparece? [...] La disertación de Hegel sobre la razón en la historia sigue siendo metafísica en este sentido. Sólo con el desplome de ese sustrato metafísico el problema de la historia se convierte en tema determinante para la conciencia existencial humana. Pasa a ser el problema de la historicidad» (ibíd, pág. 33).

de los años 20. Sin embargo, no por ello el autor de Zaratustra renunciará, como es conocido, a una relación más vital y menos ideológica con el estudio del pasado. Por su parte, Kierkegaard servía para cuestionar seriamente la convicción de que los hechos históricos eran un dato objetivo, y de que, por lo tanto, la historia puede ser efecto de la interpretación subjetiva de la historia o de la fe.

1. RETRATO DEL HERMENEUTA COMO «CENTAURO». LA SUPERACIÓN DEL *ABISMO* HISTORICISTA

La compleja y particular fidelidad de Nietzsche a la filología humanista no implicaba concebirla como una disciplina detenida minuciosamente en el detalle ni como actitud valorativa neutral o aplicación mecánica de los métodos científicos con sus consiguientes pretensiones de objetividad. El filólogo profesional no era para Nietzsche, en ningún caso, un *especialista* del pasado en cuanto «pasado» muerto, cancelado, sino una figura interesada fundamentalmente por el problema de *su* relación con la historia y por el significado de dicha relación con *su* cultura. En esta experiencia cabe cifrar la oposición frontal de Nietzsche al emergente «historicismo»[3]. Ya, de hecho, en su temprana conferencia *Homero y la filología clásica,* la originalidad de su posición estriba en el hecho de advertir, intempestivamente, una afianzada aunque peligrosa oposición entre el conocimiento científico de la historia y el problema —prioritario— de *la vida:*

[3] Pese a ser consciente de la tremenda ambigüedad del término, se utiliza en el sentido «anti-normativo» y «positivista» analizado por Schnädelbach: la «posición filosófica que, invocando las condiciones históricas y la variabilidad natural de los fenómenos culturales, rechaza no ya la burda clasificación, sino cualquier pretensión de validez absoluta, sea ésta científica, normativa o estética» (H. Schnädelbach, *Filosofía en Alemania 1831-1933,* ed. cit, pág. 50). En primer lugar, hay que destacar que las diatribas de Nietzsche no se dirigen directamente contra este término *(Historismus),* pues, pese a surgir en el siglo XIX, no llegó a ser de uso general hasta principios del XX. Sin embargo, el historicismo contra el que reacciona Nietzsche bien pudiera caracterizarse por los mismos rasgos: *a)* una elevación de una historia reducida a «hechos» como principio general; *b)* un acopio no selectivo de materiales; *c)* el problema de la *autocontradicción* del «historicismo»: si las nociones de norma y valor no poseen legitimidad científica, no ha de esperarse ningún efecto práctico sobre el sujeto. Por último, debe subrayarse que, paralelamente a esta renuencia a pensar en términos normativos («todo lo que surge en la historia es por sí mismo valioso»), el optimismo historicista, como advierte Nietzsche y evidencia un historiador como Ranke, estaba ligado a una específica legitimación del Estado.

> Si el filólogo procede de modo puramente científico es posible que encuentre tesoros, pero al precio de perder siempre lo maravillosamente formativo, incluso el aroma genuino de la atmósfera antigua, al precio, en fin, de olvidar esa emoción nostálgica que con el poder el instinto —el más glorioso de los guías— llevó a nuestros sentidos y a nuestra capacidad de goce del lado de los griegos. La filología es un centauro, y los esfuerzos artístico-científicos de estos singulares centauros se dirigen, todos ellos, con energía inconmensurable, pero con lentitud ciclópea, a colmar el abismo abierto entre nosotros y la Antigüedad ideal[4].

Allí donde el disciplinado erudito abre abismos sin *comprender* el pasado, el buen aunque heterodoxo filólogo levanta puentes, máxime teniendo en cuenta que lo histórico propiamente dicho sólo emerge cuando se pone en relación con la vida del presente. Tras este paso, se entiende el desplazamiento que Nietzsche desarrolla de la historia como disciplina al escenario de la *vida;* de la *ociosidad* contemplativa a las *necesidades* e intereses educativos de su presente. Pero la emergencia de esta cuestión —la vida— sólo se presenta tras la descomposición de la filosofía de la historia hegeliana. Nada mejor que la imagen burckhardtiana del «centauro» para expresar realmente la propia escisión nietzscheana, consecuencia de la necesidad de replantear en un nivel profundo las relaciones contradictorias, «centáuricas», entre filosofía e historia. Sin embargo, el joven filólogo no era por entonces todavía plenamente consciente del elevado precio que suponía «colmar dicho *abismo*». De aquí partirán dos consecuencias:

1) Nada menos que eliminar la perspectiva tradicional de «vuelta» a una dimensión epistemológica. Será el paso que dará Dilthey y que tratará de recuperar Habermas, pero que despreciará Heidegger a través de la problematización del concepto de ser. Con este desplazamiento, por lo demás, Nietzsche adelantará las preocupaciones de Heidegger. La vida se vive a sí misma *dentro* del mundo; no necesita, como el yo cartesiano, lanzar primero un puente hacia las cosas, puesto que es, desde el principio «vida en el mundo». Ahora bien, mientras Nietzsche se dirige a una comprensión «energética» de las diferentes fuerzas en liza, Heidegger abogará por empezar a poner sobre *otras* bases el problema del ser.

2) La necesidad de afrontar las relaciones entre conocimiento e interés. Nietzsche abordará esta cuestión, al menos en su juventud,

[4] Cit. en C. P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Infancia y juventud,* vol. I, Madrid, Alianza, 1987, pág. 230.

como una subordinación *relativa* del primero al segundo. La vida sólo puede comprenderse extrametódicamente; es más, en última instancia, para quererse tiene que renunciar a conocerse. De esta premisa partirá la crítica de Habermas en *Conocimiento e interés*. La crítica de Dilthey a Nietzsche también partirá de esta valoración: Nietzsche se ha negado a clarificar racionalmente el fenómeno de la vida. Sólo conoce la *pars destruens,* no la *pars construens*. Sin embargo, el tratamiento nietzscheano posterior, pese a Habermas y Dilthey, no contrapondrá ingenuamente la claridad de la epistemología y la oscuridad expresiva de la vida. Dilthey se equivocará no obstante al comparar la posición de Nietzsche en este punto con Kierkegaard y Schopenhauer.

Los presupuestos filosóficos reivindicados por el joven Nietzsche dentro de su actividad filológica no se revelan tan indispensables para el acceso «objetivo» a los «hechos» históricos como para garantizar que el conocimiento y la comprensión del fenómeno histórico son en última instancia una cuestión *vital*. Ya desde este terreno este singular filólogo percibía la peculiar contradicción valorativa entre conocimiento y vida: «La vida es digna de ser vivida, dice el arte; la vida es digna de ser estudiada, dice la ciencia.» En dicha contraposición valora la íntima y a menudo desgarradora contradicción que encierra la actividad filológica clásica guiada por tales presupuestos. En realidad, dada su naturaleza heterogénea y casi contradictoria, la filología carecía de método riguroso (era en parte ciencia, en parte historia y en parte estética). Esto no le impedía a Nietzsche criticar profundamente las reflexiones metodológicas llevadas a cabo por esos eruditos que, preocupados únicamente por el «pasado muerto», eran totalmente incapaces de asumir toda posible tarea pedagógica o crítico-cultural. De estas insuficiencias partirá su renovada «filología del futuro»: «la formación histórica de nuestros críticos ya no permite que se produzca un efecto en sentido propio, esto es, un efecto sobre la vida y la acción»[5].

Dicho esto, puede observarse cómo, al hilo de su peculiar noción de «vida», la posición de Nietzsche ante el problema de la historia no

[5] F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida,* trad. y edición de Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999 (desde ahora UPH). Una crítica esta con la que coincide en parte Habermas: «La representación y reactualización estetizantes de un universo de nichos culturales acaba en realidad anestesiando el sentido histórico: enriquece a una interioridad caótica, pero la torna insensible para una tradición ahora detenida en términos de museo» *(La lógica de las ciencias sociales,* trad. M. J. Redondo, Madrid, Tecnos, 1984, pág. 428).

podía sino separarse de las filosofías de la historia de corte clásico y, simultáneamente, del relativismo historicista. En lo que respecta al plano cognitivo, conocer el pasado es un acto filosófico que no se reduce simplemente al reflejo *objetivo* de los eventos del pasado, sino que es también un acto *creativo*. Este planteamiento, desde luego, cuestionaba el concepto tradicional de «objetividad» en virtud de una visión general, profunda y orgánica: un concepto de vida como *imperfecto*. El interés por esta «historicidad de la existencia» va a descubrir el «imperfecto nunca acabado» de la dimensión vital. Esta oscura noción de «vida» va a ser la piedra de toque sobre la que gira todo el ensayo. Ahora bien, ¿qué es lo que entiende Nietzsche por tal? Fundamentalmente, su «fuerza plástica», su capacidad creativa, su *energeia*. «Para determinar este grado, y, sobre este fundamento, los límites en los que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulturero del presente, se tendría que conocer exactamente el grado de *fuerza plástica* de un hombre, de un pueblo o de una cultura; quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas [...]»[6]. Con esta apreciación Nietzsche empieza a anunciar el carácter «productivo» de su concepto de «vida», un sentido que no pocas veces será malentendido en estrictos términos «biologicistas» y «naturalistas». Por otro lado, es interesante indicar que, al introducir este concepto, su posición estará, como veremos, más cerca del mundo griego y de su noción de «autoformación» que de la experiencia ascética cristiana de la «vida fáctica», tan determinante para Dilthey y Heidegger[7].

2. COMPRENDER ES *PODER*

Especialmente interesante es que este modo de entrar en relación con el pasado comenzaba a desarrollar una crítica a la noción tradicional de verdad como correspondencia que va a alejar a Nietzsche de

[6] UPH, sección 1.

[7] Esta apreciación no impide que Nietzsche, sobre todo al final del escrito, realice una peligrosa apología de la vida «primitiva» de la juventud frente a las inercias burguesas que, en numerosos puntos, va a coincidir con la crítica heideggeriana a la especialización y al *Man* y su respectiva «impropiedad» («dispersión», «curiosidad», «charlatanería»): «Y aquí reconozco la misión de esa *juventud*, esa primera generación de luchadores y matadores de serpientes que marcha delante de una cultura y humanidad más feliz y bella, que no tiene de esta dicha futura y de esta belle más que la promesa de un presentimiento. Esta juventud padecerá tanto del mal como

cualquier posición objetivista o metodológicamente orientada desde un planteamiento especializado de la ciencia filológica. El centauro se atreve a abrazar, no sin cierta insolencia, la ingenuidad de su experiencia formativa en detrimento de la posibilidad de reconstrucción objetiva del pasado. Este paso le va a conducir paulatinamente a concebir una noción de «vida» y de potencia hermenéutica que en el transcurso de su itinerario intelectual resultará fundamental para la elaboración del concepto de *Wille zur Macht*. Es más, no habría que olvidar la profunda imbricación entre «comprender» [*ver-stehen*] y poder. Aquí el *Verstehen* no mienta un comportamiento meramente teórico, sino una *praxis*.

Desde este nuevo ángulo «centáurico», los textos del pasado no son ya objetos sobre los que pueda desarrollarse una ciencia, sino un conjunto de interrogaciones conectadas con situaciones existenciales presentes: si el texto pasado llega al presente no es a través de un método o depuración de las excrecencias subjetivas, sino a través de un proceso de interpelación o interrogación vital. Así se experimenta la realidad de la historia: pero el pasado tampoco es algo que se deba superar o asimilar en una suerte de actualización completa, sino algo que ha sucedido y que permanece; la realidad de la historia no se da en ninguna *actualización* cognitiva del pasado, sino en una nueva experiencia. La superación de la resistencia historicista a esclarecer el fenómeno de la vida —tachado peyorativamente de irracional— por parte de Nietzsche dibuja por tanto los perfiles del espacio hermenéutico posterior. Lo que en él se llama embrionariamente «fuerza plástica» o *memento vivere* tiene que ver con ese «acontecer» o pasión que abre el espacio del *Dasein*. Nietzsche impulsa el debate entre hermenéutica y método, pero, sobre todo, entiende la vida como un proceso de desfondamiento existencial, de apertura a lo otro. Si «hermenéutica», por decirlo con Gadamer, «se refiere sobre todo a que hay algo ahí que se dirige a mí y me cuestiona a través de una pregunta»[8], no cabe duda de que el ensayo nietzscheano prefigura las líneas básicas de la hermenéutica. Por un lado, crítica la resistencia —incluso de tintes psicoanalíticos, cabría decir— a abandonar el caparazón defensivo del ente y, por otro, identifica a grandes rasgos potencia con apertura a la alteridad. «Lo que se manifiesta en el lenguaje» —afirma Gadamer— «no es la mera fijación de un sentido intencionado, sino

de los antídotos, pero, pese a esto, creerá poder esforzarse en una salud más poderosa y, en general, en una naturaleza más natural que su generación precedente, los "hombres" doctos y "ancianos" del presente» (UPH, sección 10).

[8] *El giro hermenéutico,* Madrid, Cátedra, 1999, pág. 146.

un intento en constante cambio o, más exactamente, una tentación reiterada de sumergirse en algo con alguien. Pero esto significa *exponerse*. El lenguaje no explicita y acredita los prejuicios sino que los expone a dudas y al contraste del otro... que ayuda, sólo con su presencia y antes de que abra la boca, a des-cubrir y abandonar la propia clausura. La experiencia del diálogo no se limita, por tanto, a la esfera de razones de una y otra parte, cuyo intercambio y coincidencia pudiera constituir el sentido completo de todo diálogo; hay algo más: un potencial de alteridad, por decirlo así, que está más allá de todo consenso en lo común»[9].

Sea como fuere, Nietzsche por su parte observa cómo la objetividad en el historiador siempre se realiza al precio de invertir peligrosamente la continuidad natural entre querer y saber. Lo interesante es que, una vez reconocidas las deficiencias del objetivismo en el plano histórico, no se detiene ante tal constatación. Avanzando preocupaciones centrales a la hermenéutica contemporánea, considera que, en la medida que el historicismo intenta salirse reflexivamente de la relación vital con la historia, no hace sino destruir el verdadero sentido de ésta[10]. De hecho, *El nacimiento de la tragedia* constituirá un magnífico ejemplo de esta nueva posición hermenéutica, ya instalada expresamente en terreno filosófico y al margen de los severos límites establecidos por la ciencia filológica de la época, esto es, una obra entendida como algo más que un simple ensayo de un especialista en filología clásica sobre un aspecto determinado de la disciplina. Bajo esta nueva orientación, cabría resumir la crítica nietzscheana a la «filología de los hechos» en tres objeciones: en primer lugar, esta *Sachphilologie* era defectuosa por «pasar por alto» los *Lebenshorizonten* que podían dotar de sentido a los logros de la Antigüedad; en segundo lugar, fomentaba una visión del pasado como algo «ya dado» de una vez por todas; y, finalmente, carecía de una visión global capaz de unificar y englobar los variados intereses de la problemática cultural. Por otra parte, la filología, desde sus orígenes humanistas, era una disciplina sometida a un significativo dualismo: por un lado, su mirada se detenía en el detalle, de donde extraía su rigor metodológico

[9] *Verdad y método,* trad. Ana Agud y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977, pág. 324.

[10] «El que se cree seguro de su falta de prejuicios porque se apoya en la objetividad de su procedimiento y niega su propio condicionamiento histórico, experimenta el poder de los prejuicios que le dominan incontrolablemente como una *vis a tergo.* El que no quiere hacerse cargo de los juicios que le dominan acaba considerando erróneamente lo que se muestra bajo ellos» *(Verdad y método,* ed. cit., pág. 437).

para alcanzar la objetividad; por el otro, aspiraba a una visión totalizadora que pretendía sintéticamente dar una visión orgánica del entramado cultural.

Como se podrá apreciar, cultivar en el árido suelo filológico la fertilidad de la vida filosófica no era un asunto carente de riesgos. Ajeno a la especialización y al rendimiento instrumental del mero filólogo académico, el talante vital nietzscheano enfocaba su compromiso filológico como un intento *doloroso* por dominar sus propias escisiones. «Parir ese centauro» era cosa complicada, máxime cuando la presión del principio de realidad académico era experimentada por el propio Nietzsche como una cobarde «renuncia a sí mismo» y como una pérdida de esa *experiencia* filosófica propiamente reconocida en el magisterio schopenhaueriano.

En la medida que Nietzsche identifica tanto el objetivismo historiográfico como la decadencia de la gran filosofía de la historia hegeliana con una cansada conciencia teológica y crepuscular («el fin de la historia»), su preocupación crítico-cultural era perfectamente consciente de que el historicismo no sólo no era una respuesta plausible a la síntesis hegeliana, sino que representaba ya la última fase y el canto de cisne nihilista de ciertos desarrollos de la modernidad. De ahí que lo interesante de una obra hermenéuticamente tan decisiva como UP y su «transgresión centáurica» de los límites, sea su capacidad de detectar los otros abismos. Pese a ciertas veleidades conservadoras, la nueva figura del «médico de la cultura» observaba que, midiendo el desarrollo científico con las «necesidades vitales» de un pueblo, de una cultura o de un individuo, era perfectamente posible, frente al optimismo reinante de la Alemania de la época, la connivencia de un florecimiento inaudito del espíritu científico con una cultura sumida en la *barbarie*. Años más tarde, en una Europa desgarrada por el nazismo, Adorno y Horkheimer y su *Dialéctica de la Ilustración* no tendrán más remedio que tomar de nuevo conciencia de estas advertencias nietzscheanas.

De este modo, la importancia y originalidad de la experiencia filológica e histórica en la formación de la noción nietzscheana de verdad implica también reconocer un profundo hilo conductor entre su planteamiento y la tradición filosófica hermenéutica. Desde este ángulo se cuestionará todo «objetivismo» o separación estricta entre el sujeto y el objeto de conocimiento. No sería exagerado decir, incluso, que el tono concreto que recibe en la experiencia filológica nietzscheana la crisis del conocimiento histórico va a condicionar decisivamente el problema de la verdad a lo largo de su pensamiento y a llevar asimismo su reflexión al centro de toda su crítica de la metafí-

sica. Esta «extralimitación» de las fronteras filológicas —crítica de la separación hecho-valor; de la distinción entre lo público y lo privado; de la escisión entre cientificismo y decisionismo— y este evidente interés autocrítico obligaban también a una nueva problematización del presente histórico y a un *acto* histórico de comprensión de la tradición *continuamente* renovado. Bajo esta luz, no tenía ya ningún sentido hablar de una imagen «eterna» del pasado.

Con esta «filología del futuro», Nietzsche, desde luego, se distanciaba ya nítidamente de la idea historicista de que el hecho histórico permanecía *ya ahí* en el pasado y de que el trabajo del historiador meramente consistía en transportarse a ese pasado para aprehenderlo, en términos de Ranke, *«wie es eigentlich gewesen»*. Una concepción esta que ignoraba precisamente las condiciones de posibilidad real del conocimiento histórico: los «hechos» no están ya siempre ahí a la espera de ser descubiertos, sino que precisamente se «descubren» en nuestros afanes e intereses por entendernos en el presente y «proyectarnos» en el futuro. Su primera gran obra —*El nacimiento de la tragedia*— se fraguará precisamente como un estudio del pasado, pero también como marco y modelo a partir del cual poder construir un análisis crítico del presente histórico.

En este contexto cabe entender la pregunta sobre la utilidad y sobre los abusos (historicismo) de la historia para la vida. Ante todo hay que subrayar que ese *abuso* histórico diagnosticado no representa una carencia cognoscitiva que hubiera que subsanar apelando a otro tipo de conocimiento histórico más «objetivo». La cuestión clave para Nietzsche reside en realizar un juicio *filosófico* acerca del valor y del significado del conocimiento histórico «objetivo» para la *praxis,* para la acción, para la vida. La posición de diagnóstico cultural y su interés vital se desmarca así de toda posición «historicista», toda vez que pretende advertir y emitir un juicio valorativo sobre las posibles «patologías» culturales. En este sentido, la figura nietzscheana del «médico de la cultura» no podía dejar de comprender su propia concepción filológico-filosófica como una *lucha* por el dominio cultural[11]. Este

[11] Aquí se impone una reflexión: pese a que, en un sentido muy cercano a la hermenéutica gadameriana, Nietzsche realiza una crítica a la «enfermedad histórica» *qua* historicismo que guarda profundas conexiones con la crítica al predominio metodológico en *Verdad y método,* es menester matizar esta relación. La crítica de la *enfermedad histórica* en UPH implica también una crítica ideológica de la separación entre teoría y praxis que no parece ser abordada adecuadamente desde los parámetros gadamerianos. No creo que Nietzsche estuviera de acuerdo con la siguiente afirmación gadameriana: «la hermenéutica que considero filosófica no se presenta como un nuevo procedimiento de la interpretación. Fundamentalmente, describe sola-

proyecto implicará una modalidad de aproximación al mundo antiguo que, necesariamente, va a *ensanchar* el horizonte de nuestra mirada histórica en la medida que considera al propio Sócrates como signo del inicio de la *décadence* cultural. La tarea nietzscheana, por tanto, requería la ingrata tarea de «desmontar piedra a piedra, por así decirlo, aquel primoroso edificio de la *cultura apolínea,* hasta ver los fundamentos sobre los que se asienta»[12]. Sin duda, Heidegger tomará buena nota de este diagnóstico desconstructivo.

Pero Nietzsche no sólo pretendía recusar semejante expectativa «objetivista»: ¿cómo entender que puede identificarse un referente *exterior* denominado *las cosas mismas una vez ocurridas?* Su acercamiento hermenéutico al pasado tampoco buscaba satisfacer la cómoda interpretación del pasado ofrecida en su actualidad. De ahí también la identificación entre el acercamiento presuntamente «desinteresado» al pasado y su «falseamiento» *interesado,* entre la supuesta «objetividad» del erudito y la «naturalización» de lo dado[13]. Si algo va madurando en la experiencia filológica del joven Nietzsche es el imperativo de rescatar y arrancar una mirada interesada por los verdaderos y acuciantes problemas del marco de una vida anquilosada en una actividad rutinaria, objetiva e *indiferentemente* distante. Los «grandes problemas» requerían, pues, una pasión —un raro *amor,* dirá Nietzsche— que brillaba por su ausencia bajo los datos polvorientos del estamento filológico.

Frente al historicismo, pues, en los escritos de esta época encontramos también la necesidad de defender una actitud *justa* ante el pa-

mente *lo que siempre acontece* [...] Tenemos que reconocer *lo que es* y, por tanto, no podemos modificar el hecho de que en nuestra comprensión siempre intervengan presupuestos que no pueden ser eliminados» [...] *(La razón en la época de la ciencia,* Barcelona, Alfa, 1981, pág. 108). Por otra parte, el dominio de la objetividad es, asimismo, un hecho de *dominio* que, como tal, no puede ser superado mediante el reconocimiento hermenéutico de un simple malentendido metodológico.

[12] *El nacimiento de la tragedia,* trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1980, sección 3.

[13] Precisamente este mismo aspecto se destaca en la polémica de Benjamin con el historicismo: «el historiador que se pone en el lugar de todas las épocas y que todo lo entiende reúne la masa de los hechos, esto es, el discurso objetivo de la historia en una simultaneidad ideal, para llenar con ella "el tiempo homogéneo y vacío". Con ello priva a la referencia al futuro, que caracteriza a la actualidad, de toda relevancia para la comprensión del pasado: "El materialista histórico no puede renunciar al concepto de una actualidad que no es tránsito, sino que transciende el tiempo, es detención del acontecer. Pues este concepto es precisamente el que define la actualidad en que él está escribiendo historia para su persona. El historicismo presenta la imagen eterna del pasado, el materialista histórico hace una experiencia con ese pasado que es única"» (Tesis XVI, cit. en J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* trad. M. J. Redondo, Madrid, Taurus, 1989, pág. 24).

sado: la validez de una hipótesis historiográfica no se verifica mediante la correspondencia con los hechos, como si éstos pudieran contraponerse como algo totalmente «exterior». De ahí que uno de los peligros de esta historiografía «espectral» sea el de revivir sentimientos y estados de ánimo del pasado: «actúan como si su lema fuese "dejad a los muertos enterrar a los vivos"». La auténtica razón por la cual el erudito «objetivista» no puede nunca comprender vitalmente el problema de lo histórico es que, dada su profunda y «desinteresada» «enajenación», no puede sino concebir el hecho histórico como algo completamente «muerto», esto es, separado de nosotros, definido en su estéril inmutabilidad. Pero cuando se lo entiende así, también se nos escapa por completo que tal hecho es algo «viviente». Es decir, pese a todo, este pasado estudiado por el historiador no es un pasado «muerto», sino un pasado que en cierto modo *vive* aún en el presente. Esto no implica necesariamente, sin embargo, una apología del relativismo. Lo que importa a Nietzsche es poner de manifiesto que la verificación «objetivista» es totalmente insuficiente.

Asimismo, desde las inquietudes protohermenéuticas que van dominando al joven Nietzsche, esta historia «escrita desde la óptica del resultado» se traducía necesariamente en la ecuación hegeliana entre «lo racional» y «lo real», toda vez que implicaba que el hecho histórico se desvanecía en su auténtico significado de *posibilidad* para convertirse en algo rígidamente clausurado, cerrado, sólo justificable *a posteriori;* un pasado, en definitiva, rígido e intocable[14]. No es causal que, desde esta sospecha, surgiera la necesidad, reclamada posteriormente en la segunda consideración intempestiva, de alumbra una conciencia histórica orientada, como proyecto, al futuro. La contraposición en dicha obra entre el *memento vivere* goetheano y el *memento mori* hegeliano, crepuscular y «epigónico», responde a esta misma preocupación. El concepto de interpretación del Nietzsche maduro hará ya referencia a una comprensión entendida como un fenómeno infinito e inabarcable. Es conocido cómo el propio Gadamer reivindicará este «mal infinito» frente a Hegel como constatación de un vacío imposible de colmar. La interpretación se revela ahora como un movimiento infinito sin origen ni horizonte último. El interpretar siempre difiere, se repite en esa diferencia, y ese juego de su fragmentación es la forma de su afirmación[15].

[14] UPH, sección 2.

[15] La propia historia de las influencias e interpretaciones de Nietzsche a lo largo del siglo es también la historia de un movimiento carente de un final, una serie interminable de reapropiaciones con referencias cruzadas. Es difícil saber hasta qué

Ahora bien, ¿cuál era el otro gran peligro de esta influencia del historicismo? La percepción de la filología tradicional como mera «especialidad» del *Fachmensch,* la bajeza espiritual del hombre moderno, su impotencia para admirar, su actividad maquinal... Un ascetismo «sin alma» que impedía y descuidaba la atención al propio yo y que educaba para ser instrumento de la totalidad. He aquí la cuestión: el «centauro» que comenzaba a anidar en Nietzsche tenía muy presente cómo el desarrollo armónico del yo implicaba una lucha desgarrada contra la máquina burocrática y su respectivo ascetismo del «deber». Bajo el tribunal del culto al trabajo, todo sentimiento placentero, toda actitud ociosa en el buen sentido debían ser sacrificadas en aras de la forma maquinal de existencia. Si el filólogo era en ese momento el educador por antonomasia, era por ofrecer el modelo de una actividad monótona extraordinaria al servicio de la máquina estatal. «Aprender una cosa que no nos importa, y considerar que nuestro "deber" consiste precisamente en esta actividad "objetiva", aprender a estimar el placer y el deber separados entre sí, éste es el inapreciable empeño de las escuelas, su ventaja»[16]. Esta sociedad disciplinada sólo podía ver como un «monstruo» toda amenaza improductiva. Puede entenderse ahora por qué su proyecto de libertad debía abandonar toda especialidad. Por otro lado, no es éste un momento que haya que desestimar a la hora de calibrar históricamente el sentido del predominio actual del paradigma hermenéutico. Pese a que no utilice la expresión, con Nietzsche, la hermenéutica deja de hacer referencia a una disciplina limitada y específica o de acompañar a otras actividades (bíblicas, jurídicas o literarias) y comienza a adquirir un contenido autónomo.

Si se ha resaltado la lucha del «centauro» es porque alude a una experiencia tremendamente expresiva no sólo de la escisión del propio Nietzsche, sino también de la fragmentación de una cultura que bascula entre la estéril oposición de lo cognitivo y lo normativo, de la ciencia positiva y la filosofía especulativa. De hecho, llama la atención cómo esta actitud inflexible será uno de los ejes de su reflexión

punto la filosofía que surge con él y a partir de él es la expresión de un nuevo complejo social y humano, y hasta qué punto tiene capacidad para transformar nuevamente ese orden. Por ello, en lo que respecta al significado epocal de Nietzsche, sostiene Gadamer, «[...] no es necesario distinguir si es la expresión de un acontecimiento o si se trata, en cambio, de la realización del propio acontecimiento» («Los fundamentos filosóficos del siglo XX», en G. Vattimo (ed.), *La secularización de la filosofía,* Barcelona, Gedisa, 1992, pág. 99).

[16] KSA, VIII, 2, 10 [911], en F. Nietzsche, *Sämtliche Werke* (KSA), Múnich/Berlín, dtv/de Gruyter, 1980, 15 vols.

posterior. Sobre todo, por suponer un ejercicio de consciente sabotaje a la nueva distribución del trabajo resultante de la razón instrumental moderna. El «centauro» traza puentes, advierte los abusos, no abandona la mirada altiva de la filosofía ante dichas escisiones. Su libertad no es inseparable de un ejercicio de discernimiento comparativo entre los distintos lenguajes. En este contexto llama la atención cómo el joven centauro no se sentía en absoluto «culpable» por esta «monstruosa» unión de filosofía y filología. Es más, reclama su legítimo derecho, frente a esta filología «momificada» y estéril, a inyectar en la aridez científica la sangre del presente, de la vida[17]. Tal vez sea éste su gran mérito, su gran valor: en lugar de ceder a la hostilidad y acoplarse al juicio de valor de su tiempo que juzgaba su existencia como «monstruosa», más parecida a un centauro que a un filólogo decente, él busca profundizar en esta presunta «irresponsabilidad». El gesto por el que, según sus palabras en el Zaratustra, abandonaba la casa del historicismo «dando un portazo», anunciaba una voz nueva, la sensibilidad de un filósofo intelectual desconfiado ante la racionalidad técnica. Un intelectual que, asfixiado por la árida omnipresencia de una racionalidad meramente instrumental, se rebelará contra la fragmentación de la razón en esferas autónomas. Nietzsche comenzaba a derribar los obstáculos que le impedían dirigir la mirada hacia su reconciliación de conocimiento y vida. Orgullosa insolencia: si era un «centauro», no era culpa suya, sino de la existencia «enferma» derivada de una concepción de la historia «cosificada». No se trata de una tentativa baladí: allí donde Nietzsche empieza a cuestionar la opción académica de la filosofía, se abre también el inquietante abismo en el que va a habitar la particular seducción de Heidegger. Curiosamente, es en este terreno preocupado por el sentido y extrametódico donde van a converger las tradiciones —aunque transformadas— de la Ilustración y del romanticismo. La posterior reivindicación de la razón práctica de autores tan diferentes como Habermas o Gadamer coincide en esta concreta reivindicación de la hermenéutica frente al imperialismo metodológico del positivismo. No es extraño, asimismo, que a la luz de este nuevo planteamiento hermenéutico, el pensamiento tuviera otros enemigos todavía más insidiosos, peligros nuevos. «El hombre culto ha degenerado hasta el punto de convertirse en el mayor enemigo de la cultura, porque prefiere igno-

[17] ¿No era ésta precisamente la pretensión de Dilthey?: «En las venas del sujeto conocedor que construyeron Locke, Hume y Kant no corre verdadera sangre» (H. G. Gadamer, *Verdad y método,* ed. cit., pág. 309).

rar voluntariamente la enfermedad general, cerrando el paso a los médicos»[18]. Dado el éxito incontestable de los criterios tecnocráticos, la aislada conciencia nietzscheana empezaba a reparar progresivamente en las terribles dificultades derivadas de emitir un diagnóstico crítico acerca de una nueva *barbarie* ligada a una racionalidad ajustada exclusivamente a la constatación de hechos. La nueva conciencia de la *Krisis* de las ciencias en Husserl no partirá de un diagnóstico muy diferente.

Resumiendo: al detectar las insuficiencias de las soluciones del planteamiento historicista y, en esa medida, el *cul de sac* de toda pretensión metodológica en el ámbito de las *Geisteswissenschaften,* Nietzsche sacaba literalmente de quicio el planteamiento epistemológico del historicismo. ¿Mera constatación nihilista de la inanidad de toda pretensión fundamentadora? Pese a que su diagnóstico era visto como una simple *pars destruens,* la paulatina aparición de la noción de vida en un primer plano alumbraba un nuevo territorio virgen y hasta ahora inexplorado por un planteamiento metodológico obstinado en delimitar desde el paradigma científico-natural la cuestión de la evidencia de la historicidad. Un ámbito este que, obviamente, sólo podía ser barruntado al precio de cuestionar las propias bases filosóficas del siglo XIX. Paradójicamente, el esfuerzo nietzscheano por buscar una síntesis capaz de dar respuesta a los nuevos problemas prácticos —y emancipatorios— derivados del triunfo de la razón instrumental le llevaba a ampliar su mirada hasta los orígenes de la cultura occidental y, en consecuencia, a instalar su hábitat filosófico en nuevos abismos, entre ellos la discusión con toda la racionalidad occidental desde Platón. Como se verá, el atrevimiento de Heidegger a la hora de situarse en el plano de la finitud y de elaborar la propia estructura del prejuicio como rasgo ontológico positivo del entender revelaba que el camino desbrozado por Nietzsche comenzaba a dar algunos de sus frutos. Ciertamente, no sólo el autor de *Aurora* estaba presente. De algún modo, bajo la noción de ser, Heidegger va a desarrollar desde otra perspectiva los problemas suscitados por el pensamiento histórico desde Hegel y Dilthey a Kierkegaard. Sin embargo, lo que va a diferenciar a Heidegger de los dos primeros es el hecho de que la vida —esto es, el ser— no es una dimensión primariamente comprendida *ex post,* como algo que ha adquirido ya una articulación significativa, sino como algo que tiene que vivirse «hacia adelante». Es justo en este inédito terreno donde va a arraigar la dimensión «ontológico-existenciaria» de la hermenéutica.

[18] *Schopenhauer como educador,* Jacobo Muñoz (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, sección 4.

De ahí que el descubrimiento hermenéutico de Heidegger—la preeminencia ontológica del ser-ahí sobre todo ente— no tuviera, pues, en este preciso problema como interlocutor tanto a Dilthey, todavía excesivamente apegado a las viejas categorías del psicologismo, como a Nietzsche y su crítica de la metafísica[19]. Pese a partir de un horizonte filosófico muy distinto (las fisuras del planteamiento fenomenológico), *Ser y tiempo* no es sino el título que va a recibir el nuevo intento «centáurico» —¿cómo es posible reconciliar el ser y el tiempo?— de abordar el problema básico aún no planteado por la metafísica.

3. *SER Y TIEMPO:* EL GIRO HERMENÉUTICO HEIDEGGERIANO

De algún modo puede decirse que la «hermenéutica» como nuevo horizonte filosófico contemporáneo va a nacer abruptamente en esta inquietante encrucijada de puentes y de abismos: «estamos» —afirma Heidegger— «en el cruce metódico de caminos que decide sobre la vida o la muerte de la filosofía en general, estamos ante un abismo en el que: o bien saltamos a la nada, es decir a la nada de la objetividad absoluta, o bien logramos saltar a otro mundo o, más exactamente, por primera vez al mundo»[20]. Un nacimiento que, de entrada, no va a tener más remedio que destruir el hasta ahora terreno firme de la fenomenología. Como es de sobra conocido, a diferencia de Husserl, el proyecto tentativo de Heidegger no buscaba tanto renovar el planteamiento de las ciencias del espíritu, o «superar» las aporías del historicismo, como plantear el problema del ser de

[19] Así lo resalta el propio Gadamer, en otras ocasiones algo más reticente a la hora de comprender la importancia de Nietzsche dentro de la hermenéutica contemporánea. «Esta es la razón por la que el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser y en su remar contra la corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no podían ser ni Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche. Puede que Heidegger mismo sólo lo comprendiera más tarde [o nunca, podríamos decir nosotros]. Pero retrospectivamente puede decirse que la elevación de la crítica radical de Nietzsche contra el "platonismo" hasta la altura de la tradición criticada por él, así como el intento de salir al encuentro de la metafísica occidental a su misma altura y de reconocer y superar el planteamiento trascendental como consecuencia del subjetivismo moderno, son tareas que están de un modo u otro ya esbozadas en *Ser y tiempo» (Verdad y método,* ed. cit., pág. 323).

[20] M. Heidegger, *Gesamtausgabe,* vols. 56-57, pág. 63. Cit. en R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo,* trad. R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 1997, pág. 133.

nuevo. Un ser que habrá de medirse con la experiencia del tiempo, que, de hecho, pasará a determinarse desde el horizonte temporal. A la luz de este nuevo problema, la ciencia, como ya era en Nietzsche, obviamente dejaba de ser el *factum* último del que cabe partir. De ahí el cambio en la jerarquía de los problemas: no sólo la oposición entre naturaleza y espíritu dejaba de poseer ya validez, la ciencia devenía un caso particular de conocimiento. Como ya subrayaba Nietzsche, la objetivación científica se caracteriza por eludir la temporalidad cuidadora del ser-ahí y por una cómoda indiferencia ante las cuestiones realmente importantes.

Resulta interesante destacar cómo, al ubicar la pregunta por el sentido en el centro de la reflexión filosófica, la particular orientación fenomenológica de Heidegger también arrojaba nueva luz sobre ciertos aspectos usualmente desestimados como «irracionalistas» —compárese, por ejemplo, con la oposición crítica, «a la defensiva», de Lukács— o, en general, poco interesantes filosóficamente. Ya veíamos cómo el centauro nietzscheano pretendía acceder a una crítica de la esquizofrénica separación entre ser y valor[21]. El propósito heideggeriano de elaborar una idea de filosofía como nueva «ciencia originaria» se preguntará también por qué tipo de experiencia de la realidad se tiene *antes* de organizarla bajo la categoría de hechos o de valores. Si algo comienza a enseñar el proyecto hermenéutico es que lo supuestamente «irracional» no era un asilo de decisiones axiológicas compensatorias de la aridez desencantada del mundo objetivo.

Obsérvese bien: a medida que, en el seno de la reflexión filosófica, el momento hermenéutico va asumiendo más protagonismo, su relación con la dimensión epistemológica deja de resolverse en términos de antagonismo o de superación dialéctica. Heidegger denominará a este paso «destrucción». Bajo este concepto cabe advertir dos pasos: por un lado, la investigación filosófica se convierte, de un modo radical, en saber histórico y, por otro, la crítica al legado de la tradición no implica una crítica de la tradición *per se,* sino de su función encubridora en el marco del presente. El intento nietzscheano de excavar por debajo de la empresa epistemológica con objeto de sacar a la luz sus condiciones vitales adopta en Heidegger un sesgo decididamente ontológico y un concreto marco de interrogación: no ya

[21] De ahí también la mediación dialéctica entre filosofía y ciencia, entre *erklären* y *verstehen,* que propone la hermenéutica gadameriana, un papel que cumple una filosofía transformada, que ya no toma su legitimidad de las ciencias, mas que tampoco opta por una autodeterminación dogmática. Es este el sentido real de la cópula «y» en la relación entre verdad y método.

cómo sabemos, sino «cuál es el modo de ser del ente que sólo existe comprendiendo». La situación hermenéutica, en calidad de apropiación comprensiva del pasado, es siempre la de un presente viviente. «El pasado no se abre, por tanto, más que en la medida de la resolución y el poder de la penetración comprensiva de la que dispone un presente»[22].

No es ninguna casualidad que, pese a sufrir una importante transformación, el problema de la historia pase a un primer plano. De ahí el interés de Heidegger por la comprensión nietzscheana de una historia *útil* para la vida. Un término, «utilidad», que obviamente no debe ser entendido en su sentido técnico, esto es, como valoración del rendimiento productivo o crecimiento de las ciencias, sino «hermenéutico». Tanto para Heidegger como para Nietzsche, comprender es «poder». Lo que se «puede» en el comprender existenciario no es ningún «algo» que esté objetivamente «ante-los-ojos», sino el *ser* en cuanto existir. «Comprender» es así sinónimo de «poder hacer frente a una cosa», «estar a su altura», «poder algo», un *«know-how»*. Heidegger —como Wittgenstein— subrayará esta similitud entre «saber» y «poder hacer algo», en el sentido de manejarse correctamente con una herramienta. Sin duda, existe una fuerte coincidencia entre la reivindicación nietzscheana de la *utilidad* vital de la historia y esta noción de «comprensión» entendida como «poder hacer algo», como momento ontológico del *Dasein*. En virtud de estos presupuestos, Heidegger entenderá la posibilidad existencial como el punto de partida de su analítica.

Como se ha mostrado, a fin de posibilitar un espacio apto para legitimar su función de filósofo como *educador* y crítico de la cultura, Nietzsche había poco más o menos convertido en ininteligibles las soluciones aportadas por el historicismo. Su pregunta por la utilidad de la historia para la vida no había hecho sino sentar estas bases hermenéuticas y explorar la historicidad del *Dasein,* aunque al precio de no lograr teóricamente una solución pacífica. Heidegger sigue a Nietzsche en este análisis *sui generis* de la historicidad[23]: ésta no mien-

[22] *Phänomelogische Interpretationen zu Aristoteles, Gesamtausgabe,* 61, W. Bröcker (ed.), semestre de invierno de 1921-1922, F/M, V. Klostermann, 1985.

[23] «La posibilidad de que la historiografía sea de "provecho" o "daño" para la vida se funda en que esta última es histórica en la raíz de su ser y según esto, y en cuanto fácticamente "existente", se ha decidido en cada caso ya por una historicidad propia o impropia. Nietzsche descubrió y dijo con inequívoca penetración lo esencial [...]» *(Ser y tiempo,* trad. J. Gaos, México, FCE, § 76, pág. 427. Desde ahora ST).

ta una propiedad inherente a los hechos, sino la «estructura existencial» del hombre que está obligado a habérselas con su propia vida. «Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar-ahí en cuanto que es poder-ser y responsabilidad»[24]. Efectivamente, el distanciamiento de la nueva hermenéutica filosófica con respecto a todo intento de explicación metodológica analítico-causal no sólo va a disolver la tradicional distinción entre *quid facti* y *quid iuris*. En la medida en que la radicalidad y separación no dialéctica de la diferencia óntico-ontológica *sólo* se centra en la problemática de la constitución de sentido del mundo, Heidegger no sólo abandona el campo de problemas ligado a la filosofía trascendental —síntoma, en última instancia, de una metafísica «humanista» violenta y prepotente—, sino toda posibilidad de que el marco óntico humano pueda criticar o *transformar* el «acontecer» ontológico del ser. Ahora bien, como va a poner de manifiesto Adorno, la atención exclusiva y abstracta al problema del ser y la afirmación de la propia historicidad como esencia ontológica de la existencia no podrá por menos de cerrarse *per definitionem* a toda apreciación positiva del marco materialista.

4. EL «CUIDADO» COMO NUEVO HORIZONTE HERMENÉUTICO

Sin duda, en los desarrollos previos a *Ser y tiempo,* una de las nociones decisivas en torno a las que gira el primer esbozo de la pregunta por el ser es la de «vida»[25]. Que el vivir acceda a la experiencia filosófica, éste parece ser el propósito de Heidegger. Ahora bien, para él, esta hibridación del problema del ser y de la vida considerada existencialmente no carece de cierto filo crítico. Siguiendo a Nietzsche —y con llamativos paralelismos con el último Wittgenstein—, Heidegger parece trasladar la problemática epistemológica al terreno de una fenomenología del *extrañamiento* del mundo vital. En exacta corres-

[24] *Verdad y método,* ed. cit., págs. 324-325.

[25] Véase, por ejemplo, el curso que Heidegger dedica a Aristóteles: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles,* ed. cit.

pondencia con la crítica al lenguaje cosificado de la metafísica en Nietzsche[26] y con Wittgenstein (el funcionamiento en el vacío del juego lingüístico, el lenguaje «de vacaciones»), Heidegger cuestiona una comprensión del ser orientada por el simple «mirar-fijamente». La proposición «cosifica» la relación hermenéutica original, de tal suerte que el «con qué» del tener-que-habérselas queda transformado, como modo deficiente y parasitario, en el «sobre-qué» de un señalamiento. Una de las consecuencias de este desplazamiento implica una nueva valoración de la inmanencia de vasto alcance. En un gesto anti-contemplativo, para algunos de honda significación protestante, Heidegger eleva así a un rango superior la cotidianidad. Más aún: toda filosofía que intente abstraerse especulativamente de este ámbito del mundo cotidiano no es sino una losofía vacía, ajena a la cuestión del ser. Como un nuevo Lutero redivivo, Heidegger recusa el orden de valoración platónico y elimina de raíz la presunta superioridad del contemplador teórico sobre el rudo pero honesto trabajador manual[27].

Al cuestionar la forma filosóficamente tradicional de entender la relación hombre-mundo desde el primado del conocimiento, Heidegger parece seguir la estela filosófica nietzscheana —y marxiana— con objeto de acceder a un estrato de experiencia previo a la división sujeto-objeto. Concebida como una especie de «preguntar preocupado», esta nueva concepción de la filosofía llama la atención sobre el peligro de que la posición teórica actúe como lente deformante de la

[26] *«Origen y significado* —[...] *Con la comprensión del origen, se incrementa la ausencia de sentido del origen,* mientras que lo *próximo,* lo que está en nosotros y a nuestro alrededor, empieza poco a poco a mostrar una gran variedad de colores, de enigmas, así como una riqueza de significado, que la vieja humanidad no barruntaba ni en sueños. Antiguamente, los pensadores daban vueltas como animales apresados, con la mirada fija en los barrotes de la jaula, contra los que a menudo se arrojaban con la intención de romperlos; y aquel que creía ver algo a través de una abertura de afuera, algo más allá y en la lejanía, parecía *feliz»* (F. Nietzsche, *Aurora,* sección 44, Germán Cano (ed.), Madrid, Biblioteca Nueva, 2000).

[27] Löwith señala este problema tomando como punto de referencia el artículo «¿Por qué nos quedamos en la provincia?», donde Heidegger despliega un vigoroso ataque contra los ciudadanos «cultos» que, en sus viajes a la Selva Negra, viajan para «observar» y «disfrutar» ociosamente del paisaje. «Él [Heidegger] no "contempla" el paisaje, porque es su "mundo de trabajo" [...] Él no está ocioso *teorizando* o contemplando, tampoco cuando practica de forma activa la existencia que se preocupa por explorar el ser de este mundo. [...] El trabajo intelectual debía ser, por tanto, "duro" y "preciso", como este peligroso mundo montañoso, y la filosofía no es distinta al trabajo de los campesinos» *(Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio,* trad. Ruth Zauner, Madrid, Visor, 1992, págs. 52-53).

originaria preocupación vital. Desde este punto de vista, la nueva filosofía surge para *defender* la vida cotidiana y su respectiva conciencia ingenua de toda intromisión teórica[28]. De ahí que el contramovimiento hermenéutico heideggeriano, ligado a la preocupación por el hecho de que la vida no se pierda, apunte, como en Wittgenstein, a un estrato de experiencia al que normalmente no accedemos por estar demasiado cerca. Parar mientes en esta analítica de la vida —estrechamente ligada, dicho sea de paso, al modelo de «inquietud» de la vida fáctica cristiana— va a necesitar un notable esfuerzo de comprensión, no sólo porque, de ser lo más transparente, nos cuesta trabajo reparar en ella[29], sino porque este acceso tiene que combatir distintos prejuicios que la envuelven en interpretaciones inadecuadas. Tarea de la hermenéutica será elevar esta «pre-comprensión» a una conciencia explícita. Es en este nivel donde cabe entender el término «cuidado» [*Sorge*] y su dimensión esencialmente temporal. Ahora bien, por teológica que sea su orientación última, el intento heideggeriano de que «la vida» por fin se exponga a sí misma en toda su crudeza (lo que llama la «autosuficiencia» de la vida), esto es, sin mediar una teorización necesariamente deformante y evasiva, bascula entre la pretensión de búsqueda de lo originario y la crítica indirecta a la alienación del hombre moderno.

A la luz de esta problemática, no debe subestimarse lo que se revela en la posición de Heidegger: una síntesis de ontología, fenomenología e historia que, dada su radicalidad, no tiene más remedio que transgredir las divisiones tradicionales. Todo lo que desde la perspectiva metafísica vale como límite o barrera de la experiencia presuntamente genuina pasa a ser ahora condición y posibilidad de sentido. Es pertinente concretar algo más esta reconsideración de los problemas, de las prioridades y de los límites. Ante todo, aquí cabe observar una inversión de perspectiva en la que el yo no es ya un «especta-

[28] «[...] Ése es *el* peligro: que el peso abrumador que en la tradición filosófica tiene la posición teórica haga aparecer lo que ella muestra como lo inmediato, como lo absolutamente primario. Este radical *quid pro quo* [...] es el fundamento de que las sensaciones hayan podido aparecer en la moderna teoría del conocimiento como lo "ante todo" dado [...] La conciencia ingenua no necesita de la teoría para entenderse a sí misma, debe defenderse de ella» (R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología,* Madrid, Tecnos, 1997, pág. 32).

[29] En las atinadas palabras de Ortega: «La vida no es un misterio, sino todo lo contrario: es lo patente, lo más patente que existe, y de puro serlo, de puro ser transparente nos cuesta trabajo reparar en ella. La mirada se nos va más allá hacia sabidurías problemáticas y nos es un esfuerzo detenerla sobre estas inmediatas evidencias» (*¿Qué es filosofía?,* Madrid, Alianza, 1975, pág. 424).

dor desinteresado», capaz de mirar trascendentalmente los fenómenos al margen de los presupuestos histórico-existenciales, sino un *Dasein* concreto que, como proyecto, se encuentra inmerso ya de antemano en un mundo de valores y significados que han se ser cribados, no desde una conciencia más «adecuada», sino desde una explícita asunción de una finitud transmitida como herencia histórica.

Dicho esto, ¿a dónde apunta, más concretamente, la síntesis de ser y tiempo, la pregunta por el sentido del ser? O, tal vez mejor, ¿desde qué horizonte plantea Heidegger esta insólita interrogación y de acuerdo con qué presupuestos aporta claridad sobre ella? Como se ha puesto de relieve en importantes estudios[30], la necesidad de hacer justicia a esta pregunta, que, más allá de Dilthey, fusionaba el problema de la vida con categorías ontológicas, partía ante todo de la intensidad de la experiencia cristiana de la fe, de la «inquietud» anímica por un alma angustiada envuelta en el pecado que, como afirma San Pablo, nunca puede darse por satisfecha ni ensoberbecerse en las obras. Es decir, pese a que el paisaje de problemas habitado por Heidegger no puede comprenderse sin el esfuerzo nietzscheano de transmutación [*Umwertung*] de los valores, la nueva mutación hermenéutica propiciada por Heidegger está marcada por una idea de «verdad» entendida como proyecto existencial y por una concepción del cuidado [*Sorge*] modelada por la impronta pesimista de autores como San Agustín, Pascal, el joven Lutero o Kierkegaard, figuras todas ellas cuyo común denominador, cabe anticipar, no es otro que el desprecio de la voluntad humana y el *patético* acento en la culpa.

La pregunta heideggeriana por el ser del vivir —«hacer justicia a la vida», es el lema que se repite insistentemente en los escritos previos a *Ser y tiempo*— tocaba aquí realmente fondo. Mas en esa medida también partía de una noción de «vida fáctica» delineada por la experiencia abismática de la imposibilidad de acceder humanamente a la experiencia religiosa, bien por la comprensión, bien por los actos. «Toda filosofía que se entiende a sí misma en lo que es, precisamente cuando conserva todavía una "noción" de Dios, en cuanto "cómo" fáctico de la interpretación de la vida, tiene que saber que el regreso de la vida hacia sí misma realizado por ella es, en términos religiosos,

[30] «La relación de Heidegger con el pensar histórico moderno, elevado en Dilthey hasta la altura de la meditación filosófica, es sobrepasado ya de antemano por la relación con otro pensar más originario y atento a la historia acontecida; ya antes de la forma moderna del pensar histórico se ha establecido la experiencia de la historia acontecida, tal como muestra la fe del cristianismo primitivo» (O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. F. Duque, Madrid, Alianza, 1986, pág. 38).

un levantar la mano contra Dios. Sólo así es honesta [...]»[31]. Puede ser interesante comprobar cómo allí donde la síntesis «centáurica» nietzscheana todavía conservaba el tono reformista propio de la filosofía crítico-materialista de la cultura, el tono ontológico se enardece en el contacto con la pregunta del *origen*. Como muestra la correspondencia con Löwith, Heidegger no considera que su deber filosófico sea ofrecer algo positivo o conclusiones nuevas. Más aún, siguiendo los impulsos de Lutero y de Kierkeggard, su *pathos* maximalista se inflama ante la única cuestión, ante «lo que hace falta». «El tiempo de las distinciones ha pasado», decía, no sin cierto deje kierkegaardiano, el maestro a Löwith.

«Compañero de búsqueda fue el joven *Lutero* y modelo *Aristóteles,* a quien aquél odiaba. Impulsos me dio *Kierkegaard* y los ojos me los puso *Husserl.*» Haciendo alusión a esta curiosa síntesis iniciaba Heidegger, en 1923, su curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad,* adelanto de *Ser y tiempo*. Es más, en la medida que Heidegger resucita la problemática del ser, superando *(verwindend,* no *überwindend,* que diría Vattimo) toda la metafísica precedente, no hace sino exponer la concepción del cuidado de la experiencia cristiana como nuevo centro de gravedad. La polémica con la «indiferencia» propia de la «ontología de la presencia» y la importante pregunta de si la metafísica, en líneas generales, había hecho justicia al cuidado de la vida fáctica, se abordan siempre desde la atalaya de una idea de *intensidad* vital tan religiosa como seductora. En Heidegger, el desplazamiento de la fenomenología a la hermenéutica de la vida fáctica no puede separarse de esta inquietud agónica existencialista:

> Es un desconocimiento racionalista de la esencia del fluir de la vida personal el pensar y exigir que ésta haya de vibrar en todo momento con las mismas amplitudes anchas y armoniosas con que brota en los instantes agraciados. Tales exigencias arrancan de una falta de humildad ante el misterio y el carácter de gracia inherente a toda vida [...][32].

En cuanto «yo impropio», curioso, distraído y disperso, el *Se* [*Man*] se descarga del ámbito de decisión personal buscando la fláccida facilidad de lo convencional. Resulta curioso comprobar cómo la crítica heideggeriana a la contemplación teórica retoma expresa-

[31] *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles,* ed. cit., pág. 46.

[32] Carta a Elisabeth Blochmann, cit. en R. Safranski, *Un aestro de Ale ania,* ed. cit., pág. 118.

mente ciertos temas estrictamente teológicos, especialmente los relevantes en el protestantismo y en la crisis religiosa del joven Lutero. Desde esta experiencia del cuidado, toda especulación metafísico-teológica, por esencia teodicea, no es capaz de hacer justicia a la fe religiosa, toda vez que aparta precisamente del ámbito donde Dios está actuando fácticamente, a saber, en la pasión desesperada y en la cruz. En realidad, esta orientación hacia la «vida fáctica» y su inherente historicidad no es independiente de la experiencia cristiana de la fe y de su renuncia a cualquier contenido intrínseco o vanagloria mundana. El análisis heideggeriano trenza, pues, las categorías de ser y tiempo y «futuro» del *Dasein* en cierto modo a la luz de la experiencia kierkegaardiana de la repetición del mensaje de Cristo. Allí donde el danés acusa a la mediación eclesial de traicionar la experiencia de la cruz, Heidegger recusa toda comprensión real de la experiencia «desde la distancia». De ahí que toda ontología de la presencia olvide un estrato «preocupado» vitalmente decisivo y aboque a una situación de lejana indiferencia vital, de «impropiedad». Paralelamente, el relieve que en *Ser y tiempo* adquiere la «angustia» va ligado a una inhospitalidad que impide reposar y ensoberbecerse en las cosas y preocupaciones mundanas. Especialmente interesante es en este punto la confrontación de Heidegger con Agustín, y cómo se perfila la noción de *posibilidad* en razón de la condición pecaminosa del hombre:

> Experimentar posibilidad, es decir, verse a uno mismo en la plena ejecución en condición miserable, que ésta «es» más fuerte y el existir significa vivir radicalmente en la posibilidad, y también «objetivamente»: *estar situado* ahí. *¡Recibir* la existencia![33]

5. PROPIEDAD E IMPROPIEDAD: LA APERTURA DEL ABISMO INDIVIDUO-SOCIEDAD

La utilización de conceptos como «caída», «dispersión», «tentación», o la propia recusación de la *curiositas,* conduce a Heidegger a renovar una tradición para la que el conocer como «visión» desarraiga el ser-en-el-mundo mientras lo *dispersa* en lo ente. A partir de la discusión con Agustín, Heidegger distingue así entre un *curare* en estado de alerta y preocupado por mantener una relación auténtica consigo mismo, y otro modo de cuidado continuamente tentado a

[33] M. Heidegger, *Estudios sobre mística medieval,* trad. J. Muñoz, Madrid, Siruela, 1997, págs. 143-144.

abandonarse a las tareas mundanas, la *curiositas*. La facticidad e historicidad son las dimensiones —ligadas a la cumplimentación de la vida inquieta y cuidadora— que permanecen olvidadas desde el planteamiento metafísico del «ser-ante-los-ojos». En cierto modo, el esclarecimiento hermenéutico se entiende como el contramovimiento opuesto a la continua tentación de malentenderse del ser-ahí. Una situación llamada «decadencia» o «ruina» en la que el ser-ahí *cae* en una tendencia caracterizada por pasar de largo de sí mismo y por no parar mientes en las posibilidades propias de su transparencia vital. Así, en lugar de hacer una interpretación de sí mismo, deja que le defina la interpretación tradicional, que le libera del peso del autoesclarecimiento:

> Esta interpretación ha reducido por adelantado las posibilidades de libre elección al círculo de lo conocido, lo asequible, lo que «se lleva», lo que «es debido» o «está bien». Este rebajamiento de las posibilidades del «ser-ahí» al nivel de lo inmediatamente disponible en la cotidianidad acarrea a la par un oscurecimiento de lo posible en cuanto tal. La cotidianidad del término medio del «curarse de» se ciega para la posibilidad y se aquieta en lo simplemente real. Este aquietamiento no excluye una amplia trafagosidad del «curarse de», sino que la despierta. Y no se quieren nuevas posibilidades positivas, sino que se altera «tácticamente» lo disponible, de tal manera que surge la pura apariencia de que pasa algo[34].

Si por algo se caracteriza la «impropiedad» es por su incapacidad de alcanzar una verdadera comprensión hermenéutica, de ir más allá de las opiniones comunes y apropiarse de sí sobre la base de su propiedad más suya. Mención especial requiere, pues, la temática de la «indiferencia» descuidada del *Man* —recuérdese la ya apuntada inutilidad vital de determinado modo de hacer ciencia—, un problema que va a recibir en Heidegger un contenido específico, sin duda marcado, como se veía, por la impronta de la inquietud existencialista de autores como Kierkegaard y Pascal o por la experiencia paulina de la fe del cristianismo primitivo. En la medida en que se define al *Dasein* en términos de proyecto, de poder-ser y de apertura a la posibilidad, la crítica a la subjetividad no puede ya entenderse como un último y definitivo desenmascaramiento en busca de una fundamentación úl-

[34] ST, ed. cit., pág. 215. Véase, por ejemplo, la diferencia en *Ser y tiempo* entre el pasado de la *Tradition* como *vergangen,* a saber, como pasado muerto e irrevocable y, por lo tanto, «inauténtico». y el pasado como *Überlieferung,* como «transmisión», esto es, desde la perspectiva anticipadora de la muerte.

tima, sino como una búsqueda de la autenticidad de «lo propio». Es más, la comprensión del *Dasein* como sujeto sustancial presupone pensar el problema de la subjetividad en términos «inauténticos», esto es, desde el horizonte limitado y empobrecedor del «ser público» y cotidiano[35].

La «inautenticidad» mienta, pues, la incapacidad del *Dasein* de apropiarse de las cosas en su auténtica esencia de posibilidades. En este oscurecimiento de «lo posible», Heidegger perfila un diagnóstico que linda en no pocas ocasiones con los contenidos propios de la filosofía crítica de la «cosificación». Aunque parta de un horizonte básicamente fenomenológico, el «malestar» ontológico que según él padece la cultura moderna posee, en su vertiente destructiva, numerosos puntos de contacto con la necesidad de hacer frente al peligroso triunfo de la racionalidad instrumental. El propio Heidegger parece apuntar a este aspecto crítico de la hermenéutica cuando habla de la necesidad de un autoesclarecimiento previo del entender capaz de destruir las ilusiones y prejuicios que enturbian la inquietud de la autorresponsabilidad existencial. Por otra parte, existen numerosos puntos en los que coinciden el materialismo ontológico y la ontología existencial: la crítica de la primacía tradicional de la teoría sobre la práctica, el rechazo del paradigma sujeto-objeto, la recusación del egocentrismo desde la noción de *Mitsein*...

Ahora bien, pese a sus innegables paralelismos con la crítica a la «cosificación», la crítica a esta degradación «inauténtica» del querer, a este activismo desenfrenado, o, si se quiere, la crítica latente a esta racionalidad instrumental desde postulados existencialistas —«la posibilidad del deseo cierra y oculta la posibilidad real»[36]—, no deja de plantear dificultades. Las objeciones frankfurtianas podrían sintetizarse en lo que sigue: al centrarse en una presunta constitución originaria del *Dasein,* Heidegger se cierra de antemano el acceso a la historia real y hace un uso *ad hoc* tan ingenuo como pretencioso de su propia actualidad. Tal como apunta toda la línea de interpretación frankfurtiana, del mismo modo que el contexto de la vida social sólo podía significar un acontecer meramente óntico, la historia concreta no podía representar para Heidegger sino mera «impropiedad». Especial atención merece la posición de Adorno, quien, en su conferen-

[35] Cfr. los parágrafos 10 y 25 de ST. No es extraño que la concepción crítica de Hannah Arendt parta críticamente de esta recusación heideggeriana —de fuertes tintes existencialistas— del «mundo público» a la hora de construir su filosofía política.

[36] ST, ed. cit., pág. 216.

cia de 1932, «Die Idee der Naturgeschichte», intenta conjugar los conceptos de «naturaleza» e «historia» de tal manera que cada uno sea clave para desmitificar el predominio del otro. Allí donde Heidegger recurre a una concepción de la historicidad como esencia ontológica de la existencia, Adorno insiste en la «unidad concreta» de naturaleza e historia[37]. En este sentido, «las nociones de historicidad, autenticidad y resolución eran velas desinfladas que esperaban hincharse, y la devaluación de la investigación óntica y ética hicieron que se hincharan a merced de los vientos dominantes»[38].

Donde la síntesis hermenéutica nietzscheana buscaba tender puentes, la hermenéutica de la vida fáctica parece abrir los abismos propios de toda teología negativa. Allí donde, al abrigo de la explicitación de la vida fáctica, el proyecto hermenéutico parece buscar cortar los fetiches «consoladores» que actúan como caminos de huida hacia el reposo óntico, en realidad no hace más que *imposibilitar* las condiciones reales de su desenmascaramiento. «La crítica heideggeriana de la tradición filosófica» —afirma Adorno— «se convierte objetivamente en lo contrario de lo que promete [...] y así se convierte en lo contrario de la "destrucción", de la exigencia de desembrujar lo hecho por mano de hombres en el concepto [...]»[39]. Dicho de un modo castizo: lo que entra por la puerta hermenéutica nietzscheana —la reconciliación ser y valor, conocimiento y vida— sale por la ventana heideggeriana como abismática oposición entre naturaleza y ontología, entre voluntad humana y ser. Sin duda, la insistencia heideggeriana en la finitud y la noción de *Geworfenheit* son, en este plano, decisivas. Un ejemplo: para la existencia «auténtica» no hay malas acciones, sino un ser que es, esencialmente, pecado, culpa [*Schuld*]. El ser culpable no resulta de una acción culpable, sino al revés: ésta es posible sobre la base de un ser culpable original. Aunque también

[37] Cfr. Th. Adorno, *Actualidad de la filosofía,* trad. A. Aguilera, Barcelona, Paidós, 1991.

[38] Th. MacCarthy, *Ideales e ilusiones,* trad. Ángel Rivero, Madrid, Tecnos, 1992, pág. 105. Pese a ello, dos buenos ejemplos de este fructífero acercamiento de la teoría crítica a Heidegger son Marcuse y el propio Habermas: «mientras que la des-trascendentalización del sujeto constituidor del mundo, efectuada en *Ser y tiempo,* no tenía par, la crítica a la razón que, partiendo de Nietzsche, Heidegger introdujo después, representó el equivalente idealista, que ya entonces cabía esperar, de la crítica materialista de la razón cosificante o razón instrumental, una crítica aún ligada a Hegel, pero que unía productivamente a Weber con Marx» (J. Habermas, «Heidegger, obra y visión del mundo», en *Identidades nacionales y postnacionales,* trad. M. J. Redondo, Madrid, Tecnos, 1989, pág. 20).

[39] Th. Adorno, *Dialéctica negativa,* trad. J. M. Ripalda, Madrid, Taurus, págs. 88-89.

Nietzsche, sobre todo en las intempestivas, recurre indirectamente a estas nociones discutidas por Pascal (así la dispersión y la charlatanería propias del mundo «cultifilisteo»), puede apreciarse que el «monstruo» arrojado en el pecado, engendrado en *Ser y tiempo,* no puede identificarse con el proyecto cultural y educativo del centauro filológico, comprometido en la empresa de construcción y de transformación material de un mundo «cosificado» no sólo a nivel óntico, sino en el mismo plano existencialista del individuo resistente, que, pese a la intensidad de su experiencia, limita su esfera de acción al campo de los conceptos abstractos[40].

Bajo este aspecto y en este marco filosófico entendido progresivamente por Heidegger como «encrucijada», como cesura epocal, es pertinente exponer en los siguientes rasgos los puntos de confrontación del proyecto hermenéutico con la temática crítica de la alienación que parte de la izquierda hegeliana. En primer lugar, como ya se ha indicado, el retorno a la temática existencialista y, por ende, religiosa. También Gadamer ha reconocido esta experiencia como elemento hermenéutico fundamental: «el no me comprendo a mí mismo es una experiencia originaria de los cristianos. Si bien la vida humana gira en torno a la continuidad de la comprensión que uno

[40] Nada más elocuente para ilustrar este aspecto que la carta escrita por Nietzsche a una de sus lectoras por entonces más fieles, la marquesa Guerrieri-Gonzaga: «Tampoco conozco para mí una meta más alta que llegar a ser, de algún modo, algún día, "educador" en un sentido elevado: sólo que estoy muy lejos de esa meta. Mientras tanto he de echar fuera de mí, primero, todo lo polémico, aniquilador, odioso, torturante... pero después ¡ninguna mirada más a lo negativo e infructuoso! ¡Sino sólo plantar, construir y crear» (carta del 10 de mayo de 1874 en KSA, *Sämtliche Briefe,* 1872-1874, Múnich/Berlín, dtv/de Gruyter, 1980). El mérito de la filosofía nietzscheana es, a mi entender, haber parado mientes en el aspecto *seductor* de la experiencia de la cruz (su poder de fascinación) y, a la vez, superarlo. Si no entiendo mal a Gadamer, su reivindicación de la finitud como punto álgido de la interpretación posee una fuerte veta pietista. Por otra parte, buen conocedor de las insuficiencias de Voltaire, Nietzsche es consciente de las limitaciones de cierta crítica ilustrada a la religión. *Aurora* y *El Anticristo* son obras ejemplares a este respecto. Por eso, como más tarde Weber, se tomará tan en serio el cristianismo, especialmente el protestantismo. Para él no tenía sentido, pues, hacer de nuevo la experiencia de la fe del cristianismo primitivo, aunque fuera de un modo original, como era el caso de Jaspers y Heidegger. Pese a sus coqueteos iniciales, Nietzsche siempre fue demasiado pagano como para identificar «la vida» con la inquietud paulina y luterana. Y da la impresión de que la primera recepción de Nietzsche por parte de Heidegger estuvo profundamente teñida de acentos patéticamente protestantes. Un ejemplo: en su *Discurso del Rectorado,* esa obra maestra de la garrulería filosófica, Heidegger ve en Nietzsche, ante todo, al pensador que «buscaba apasionadamente a Dios» *(sic) (La autoafirmación de la Universidad alemana,* trad. R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989, pág. 11).

tiene de sí mismo, aquélla no puede consistir más que en un permanente ponerse-a-sí-mismo-en-duda, como si se tratara de un ser diferente ininterrumpido. Precisamente por ello, no se puede llegar nunca a una conciencia de sí mismo en el sentido de una identificación completa consigo mismo»[41]. Como muestra el existencialismo de Kierkegaard, tan presente en *Ser y tie po,* la centralidad del problema del cristianismo reaparece en cuanto se disuelve la síntesis o unidad de la reconciliación hegeliana. De ahí la insistencia heideggeriana en recusar toda idea de fundamento no asentada en la experiencia de la finitud, de la mortalidad o del abismo. Como dice Vattimo, «a la pregunta por el sentido del ser se responde sólo si se sigue la transformación del "sentido" en "dirección": buscando el sentido del ser, el ser-ahí se encuentra llamado en una dirección que lo despoja, lo desfundamenta y lo hace "saltar" a un abismo que es el de su constitutiva mortalidad»[42].

Por otro lado, el propio existencialismo —y, en esa medida, la orientación hermenéutica— pasa a primer plano a raíz de la disolución de toda idea de eternidad o de creación, bien clásica o cristiana. Paralelamente, la insistencia heideggeriana en mostrar una existencia y un mundo históricos se corresponde con una falta de sensibilidad para todo contenido materialista. Para Heidegger, como para Kierkegaard, el interés por la existencia se opone expresamente a todo posible interés por las leyes del mundo natural. Desde el planteamiento de *Ser y tiempo,* la «naturaleza» es un mero ente con el que tropieza la existencia humana. Es, por así decirlo, el concepto límite, el polo opuesto —por su índole ahistórica y no-existencial— del ser de la existencia humana[43]. No es un dato baladí a este respecto la declaración de Heidegger a Löwith de que eran motivos de teoría del conocimiento los que le habían llevado a considerar problemático o inaceptable el sistema del catolicismo, mas no el cristianismo y su metafísica, si bien ésta entendida en un nuevo sentido.

[41] Gadamer, *El giro hermenéutico,* trad. A. Parada, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 63.

[42] G. Vattimo, «Resultados de la hermenéutica», en *Más allá del sujeto,* Barcelona, Paidós, 1992, pág. 101. Es aquí donde el autor italiano cifra, quizá con excesivo apresuramiento, el complejo tránsito de la modernidad a la posmodernidad.

[43] Ha sido también Löwith quien, siguiendo este rasgo fundamental de la posición nietzscheana, ha criticado a Heidegger desde estos déficit materialistas. Cfr. los ensayos de *El hombre en el centro de la historia,* trad. A. Kovacsics, Barcelona, Herder, 1998.

6. PELIGROS DE LA «PROPIEDAD» APOLÍTICA

Repárese en que, al identificar toda actitud teórica como manifestación existencial «inauténtica» o «impropia», a Heidegger no le interesa tanto reelaborar un planteamiento crítico como protestar contra una determinada apreciación del pasado como *ya sido,* esto es, como objeto, como una dimensión cerrada a la síntesis vital entre ser y tiempo. Obsesionado por la cuestión fundamental y primaria de configurar y renovar «la fuerza de lo posible», el planteamiento existencial de *Ser y tiempo* se repliega paulatinamente, en virtud de un movimiento maximalista y ajeno a toda posible distinción dentro del mundo óntico, a los abismos de una individualidad únicamente interesada formalmente en «empuñar su propia existencia».

Recordemos cómo la moderna e «impropia» autointerpretación de nuestro ser-en-el-mundo bajo la oposición sujeto-objeto no es para Heidegger más que un cobarde encubrimiento, una fuga, de nuestro legítimo encuentro con el ser, una interpretación que será, pues, objeto de la «destrucción» fenomenológica. Ahora bien, este paso destructivo del solipsismo metodológico al solipsismo existencial no está libre de peligrosas consecuencias. Pues en la medida en que, a través de su insistencia en la finitud, este desplazamiento *radical* incorpora una recusación total del mundo óntico, Heidegger se encierra en un planteamiento meramente formal que no puede sino huir a su vez de ese marco «impropio» de lo posible que es la arena política. Llama poderosamente la atención el comentario realizado por Heidegger a Löwith acerca de una afirmación de Van Gogh: «siento» —cita Heidegger— «con todas las fuerzas que la historia del ser humano es como el trigo: si uno no está plantado en la tierra para florecer, no hay nada que hacerle, uno es molido para convertirse en pan». «¡Ay de quien no sea triturado!» apostilla Heidegger[44]. Significativamente, Löwith apunta a continuación cómo el proyecto de su maestro carecía de todo interés reformista de la cultura. Dicho de otro modo: era indiferente si con ello se creaba o se aceleraba el ocaso de una «cultura». Lo único necesario para este nuevo «rey oculto» de la filosofía —obsérvese el *páthos*— era «adquirir para sí mismo, en un proceso de deconstrucción y reconstrucción radical, en una destrucción, una convicción firme de "aquello que hacía falta"». Desde los presupuestos de *Ser y tiempo,* Heidegger difícilmente era capaz de

[44] Cit. en K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia,* ed. cit., págs. 98-99.

valorar una noción de comunidad y de intersubjetividad que no implicaran una manera de deshacerse del peso de la individualidad e istencial. A la luz de este peculiar anarquismo o apoliticismo trágico, la indiferencia ante lo óntico encierra al individuo dentro de la e istencia de un drama estrictamente individual. Lo curioso es comprobar cómo, dentro de estos límites, Heidegger entenderá la revolución nacionalsocialista como una salida colectiva de la interpretación impropia. Así, no habrá «e istencia auténtica que no sea apropiación de un destino colectivo»[45]. La pregunta es: a la luz de esta exclusiva (kierkegaardiana) llamada de atención formal sobre la «autenticidad» de la e istencia humana, ¿qué relación necesaria va a tener esta embriagada intensidad vital con el compromiso con el nazismo? ¿Existe algún tipo de cone ión, pues, entre el caudillismo nazi y la exaltación de la e istencia auténtica? La llamada a la decisión por lo auténtico que resuena en el escrito *La autoafirmación de la Universidad alemana* y su búsqueda sintética de «lo esencial»[46] muestra, por ejemplo, cómo la estructura formal de la ontología e istencial heideggeriana, centrada en una decisión capaz de ser compatible con los más diversos fines concretos, no podía en cualquier caso servir como una respuesta sólida a la emergencia de la brutalidad nacionalsocialista.

De ahí una posible lección: el nihilismo heideggeriano, su repudio total por lo «ente», por la naturaleza, ¿no termina, en última instancia, *vengándose?* Es decir, ¿no fue la propia vulgaridad de la historia la que terminó vengándose del propio desprecio heideggeriano hacia las realidades ónticas y políticas del presente cuando aceptó la dirección de la Universidad de Freiburg? ¿No demostraba precisamente este suceso cómo la resplandeciente intensidad de su teoría ontológica de la historicidad no podía sino permanecer presa del propio poder fáctico de los acontecimientos reales, de la visión política más miope? ¿No fue el rechazo radical y a la vez formal de todo componente materialista y «natural» el que no tuvo más remedio que arrodillarse ante la fuerza de los hechos del nazismo? De manera paradójica, quien, acometiendo el bizarro proyecto de la pregunta por

[45] ST, ed. cit., pág. 415.

[46] Por eso el preguntar originario «quiebra el encapsulamiento de las ciencias en disciplinas separadas, las recoge de su dispersión, sin límite y sin meta, en campos y rincones aislados y expone la ciencia inmediatamente de nuevo a la fecundidad y a la bendición de todas las fuerzas de la existencia histórica del hombre, que configuran el mundo, como son: la naturaleza, historia, lenguaje, pueblo, costumbres, Estado [...]» (M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana,* ed. cit., pág. 12).

el ser, pretendía escapar de la dictadura del «se» [*Man*], seguía permaneciendo prisionero de él. Ciertamente, no cabe deducir de aquí que el planteamiento de *Ser y tiempo* conduzca necesariamente al nazismo. Mas sí resulta evidente que, dados sus presupuestos, no podía hacer frente ni a este movimiento totalitario, ni a ningún otro. Heidegger es otra variante del filósofo genial sometido al poder. Otra versión, como detectará finamente Hannah Arendt, de esa alianza tan socorrida en el siglo XX entre chusma y elitismo intelectual. Aunque una cuestión interesante sería analizar en qué medida la apología embriagada de la intensidad vital propugnada por Heidegger —como a veces la del Nietzsche «juvenil»— tenía que quedar seducida a la fuerza por el *Sturm und Drang* hitleriano[47].

* * *

Ciertamente, en este distanciamiento del pensamiento estrictamente ontológico también va a coincidir la hermenéutica gadameriana y su tránsito a los territorios «urbanizados», alejados ya de los inquietantes abismos de la pregunta por el ser. Dicho sea entre paréntesis: no deja de ser digno de reflexión que el radical cuestionamiento heideggeriano de la tradición filosófica, percibido originariamente por sus discípulos como el cierre del abismo abierto entre filosofía académica y las exigencias vitales, haya «debilitado» poco a poco sus exigencias iniciales hasta el punto de convertirse en doctrina postmoderna y «apología del nihilismo».

Como se ha visto, la hermenéutica se inserta en los amplios y sutiles contornos de este nuevo paisaje de problemas que se perfila en-

[47] Sus discípulos, Gadamer y Löwith entre ellos, no se han cansando de repetir cuán seductor era su magisterio. La ruptura de los abismos entre la filosofía académica y las exigencias vitales, sin duda éste era el poderoso influjo que emanaba de Heidegger. Su defensa del «primitivismo» —una tentación, dicho sea de paso, que a veces asoma también en el Nietzsche juvenil— era una posible consecuencia de su analítica existencial. Ahora bien, pese a tomar como punto de partida el problema de la «vida», la embriaguez vital de la «autenticidad» sería para el Nietzsche «ilustrado» un síntoma patológico de «debilidad» autoritaria. Creo que la insistencia de Arendt en el tema del poder puede ayudar aquí a una nueva valoración de lo político. Siguiendo a la autora de *La condición humana,* el último libro de G. Agamben vertido al castellano dice: «Entre seres que fueran ya siempre en acto, que fueran ya siempre esta o aquella cosa, esta o aquella identidad, y en ellas hubieran agotado enteramente su potencia, no podría haber comunidad alguna, sino sólo coincidencias y divisiones factuales. Sólo podemos comunicar con otros a través de lo que en nosotros, como en los demás, ha permanecido en potencia» *(Medios sin fin. Notas sobre la política,* trad. A. Gimeno, Valencia, Pre-Textos, 2001, págs. 18-19).

tre la rehabilitación de la tradición y la desconstrucción de la herencia occidental. Si, por una parte, siguiendo muy de cerca los análisis de Husserl, Weber y Habermas, opta por hacerse cargo detalladamente de lo que el fundador de la fenomenología llamaba «el problema de la crisis de la Razón», a saber, el trágico diagnóstico de su fragmentación y especialización en distintas esferas independientes, por otra, linda con inquietantes abismos. De ahí su doble rostro: si desde una reconstrucción histórica de las escisiones filosóficas de la modernidad y al hilo, por tanto, de la categoría central de *Lebenswelt*, el paradigma hermenéutico nace para desmontar esta esquizofrénica desintegración de la razón y reivindicar la idea de que el saber acerca del mundo moral no carece de alcance cognitivo, desde su vertiente «destructiva» no deja de plantear trágicos interrogantes.

¿Es, pues, la hermenéutica el único puente capaz de restaurar el impulso reflexivo de la filosofía clásica quebrado a raíz de los abismos abiertos por la física del siglo XVII, el historicismo y la comprensión moderna del mundo? Desde que Dilthey criticara al sujeto epistemológico tradicional por carecer de «carne y de sangre», la hermenéutica ha asumido ciertamente esta tarea de integración, pero también ha conseguido tal vez, como advierten algunos de sus detractores, dejar a sus espaldas el peligro de convertirse en el paradigma petrificado de una civilización cansada y excesivamente condescendiente con los contenidos de la tradición. He aquí el reto.

Capítulo VI

Ruptura de relaciones y exceso de demandas. La polémica Gadamer-Habermas*

Ángeles J. Perona

La epistemología de la segunda mitad del siglo xx viene marcada por un estado de agonía e inseguridad, derivado de la crisis del fundamentismo provocada por las epistemologías falibilistas. El ataque se dirigió contra el ejemplo más significativo del fundamentismo de este siglo, a saber, la concepción positivista del conocimiento para la que, siempre que se guardaran los forzosos requisitos lógico-metodológicos, el conocimiento en sentido estricto se caracterizaba por ostentar una verdad necesaria, universal y fundamentada. Esto venía acompañado por una concepción de la realidad (en tanto que objeto de conocimiento) deudora de la que Galileo había puesto en circulación: la realidad que cabe conocer es la que se caracteriza por (o puede ser reducida a) la uniformidad y permanencia ontológica.

El abandono de ese modelo ha tenido diversas consecuencias: una la constituye la deriva relativista del falibilismo que llega a predicar la desaparición de la epistemología por carecer de objeto de estudio (Feyerabend, Rorty, algunas epistemologías naturalizadas); otra

* Este trabajo fue publicado anteriormente en la revista *Logos,* núm. 2, Universidad Complutense de Madrid, 2000.

viene representada por los intentos de llevar adelante la dificilísima tarea de elaborar un modelo alternativo de conocimiento que recoja tanto una versión falibilista de la verdad cuanto una dimensión universal y/o realista (vale decir, antirrelativista); una tercera, y más general, ha sido y sigue siendo un renovado interés por la hermenéutica en tanto que, desde su constitución como corriente filosófica, se ha venido debatiendo con un modelo antipositivista de conocimiento (el de la comprensión) que se ve afectado e incide en una realidad caracterizada por la plasticidad y variabilidad ontológica del objeto de estudio de los saberes por ella aludidos.

Todo ello tuvo la virtud de producir en algunos círculos filosóficos durante la década de los 60 lo que quizá no fuera más que un espejismo: la sensación (quizá incluso creencia) de que había desaparecido el abismo establecido por el neokantismo, y afianzado por el historicismo clásico, entre el tipo de conocimiento propio de las ciencias físico-naturales (positivista, que procede por explicación) y el conocimiento propio de las ciencias histórico-sociales (antipositivista, que procede por comprensión). Ya antes, desde las filas neopositivistas, se había intentado eliminar esta dicotomía mediante el expeditivo método de relegar al limbo del no conocimiento en sentido estricto a todas las disciplinas cuyo método se resistiera a la reducción al método de la ciencia física. Lo peculiar del intento de los últimos años es su no reduccionismo, y que el papel preponderante y, en algunos aspectos, paradigmático lo juega ahora un conocimiento interpretativo (que no siempre responde estrictamente a la evolución del modelo clásico, tal es el caso de Danto o de Davidson), del cual se quiere extraer el secreto para seguir haciendo conocimiento estricto y no morir (de dogmatismo, de idealismo o de relativismo irrestricto) en el intento.

Por otro lado, el acercamiento e interés por la hermenéutica no sólo ha sido protagonizado por la epistemología analítica desencantada de sí misma y consciente de sus insuficiencias, sino también por la filosofía práctica de cuño teórico-crítico. El caso más representativo es la teoría elaborada por Habermas, que manifiesta la decepción producida por una ciencia y una técnica tan positivistas como alejadas de la emancipación que prometían en sus orígenes modernos. Ciencia y técnica que han pasado a cumplir funciones ideológicas al servicio del *statu quo*. En este caso se trata de ver si el modelo hermenéutico puede recuperar para el conocimiento la tarea emancipatoria.

El fracaso de tal intento se pone de manifiesto en su confrontación con Gadamer. Sin embargo, se trata de una polémica extraordinariamente interesante, en sí misma y por lo representativa que resul-

ta de los problemas que interesan a un gran sector del pensamiento contemporáneo y de su forma de abordarlos.

* * *

El pensamiento habermasiano está guiado por dos tareas definitorias que van encadenadas entre sí: 1) evitar la reducción de toda racionalidad a la de tipo instrumental, la cual es propia de un conocimiento científico y una técnica que se desarrollan y operan al margen y, en ocasiones, contra el interés emancipatorio[1]; 2) solucionar la cuestión del orden social mediante un conocimiento de éste alternativo al de la ciencia y la técnica, pero no excluyente. En qué consista ese conocimiento alternativo es el tema que nos interesa.

La combinación de ambas tareas impone a dicho conocimiento un límite y unas exigencias. El límite pasa por su supeditación a la praxis transformadora y emancipatoria. Las exigencias son fundamentalmente de dos tipos y resultan difíciles de casar coherentemente. En efecto, por un lado, en la medida en que su sujeto forma parte del orden social (es decir, en cuanto que es también objeto), debe ser autoconocimiento o autorreflexión. Esto es, se trataría de un conocimiento elaborado desde la perspectiva no totalizadora del agente social, del participante. Pero, por otro lado, al ser un conocimiento con funciones emancipatorias, debe incorporar inmediatamente una dimensión crítica y transformadora de la realidad (social), sólo posible si es un saber verdadero en sentido normativo, lo cual exige adoptar la perspectiva del observador que desde fuera totaliza y objetiva lo que conoce.

Ambas tareas son variaciones de aquellas que la Teoría Crítica clásica se había planteado frente a la Teoría Tradicional, lo cual muestra un acuerdo básico de Habermas con la primera a propósito de la determinación de los problemas centrales de la filosofía. Y de esa misma fuente Habermas hereda también una concepción extremadamente normativista e idealista del conocimiento y de la política; infausta herencia que trata infructuosamente de evitar por dos vías que ensaya de forma consecutiva en su obra y que, en cualquier caso, están alejadas de cualquier *dialéctica negativa:* una pasa por el intento

[1] Recordemos que, según la doctrina de los intereses del conocimiento, éstos se explican desde una antropología evolucionista y siempre van asociados a distintos modos de vida: el interés técnico con el trabajo, el práctico con la interacción simbólica de la vida socio-cultural, y el emancipatorio con las relaciones sociales teñidas de dominación.

de derivar el conocimiento emancipatorio a partir del entendimiento intersubjetivo propio del conocimiento por comprensión de los saberes histórico-hermenéuticos. Aquí se produce la discusión con Gadamer. Otra que combina la pragmática universal con la continua aportación de información procedente de saberes empírico-reconstructivos (antropología, psicología cognitiva, lingüística...) convenientemente interpretada desde el estructuralismo genético de la psicología evolutiva. En este trabajo sólo nos ocuparemos de la primera cuestión[2], a saber, de si es posible y en qué consiste ese conocimiento alternativo.

En la línea de la Teoría Crítica clásica, Habermas trata de mostrar y elucidar la estructura y las tendencias evolutivas de la sociedad tardocapitalista, en tanto que último exponente de la modernidad cultural, política y social. Así considera que, como a todas las sociedades modernas, a ésta también le acucian problemas que brotan de su propia estructura y dinámica (sobre todo del sistema económico) y que contradicen el ideario por el que dice regirse esa misma sociedad. Ante esta situación considera necesario que los agentes sociales cobren conciencia de la dinámica «cuasinatural» de su propio orden social con vistas a hacerle frente y no permanecer inermes como ante una fatalidad. De aquí la necesidad de un tipo de conocimiento distinto al de la ciencia: el de una teoría crítica que ponga en marcha un proceso de reflexión que ilustre a los agentes sociales sobre su propia situación. Se trata de una teoría que actuaría como elemento subvertidor de ese proceso, por lo que ya no sería tanto un sistema de verdades (en sentido empírico-positivista) cuanto un conglomerado de comprensión y transformación (en Habermas no revolucionaria, sino democrático-radical) de la realidad, y una expresión de la unidad teoría/praxis. Sería, pues, una teoría cognoscitivamente cargada y capaz de orientar la acción para solucionar la cuestión del orden social eliminando el conflicto. Este es el modelo alternativo de conocimiento que quiere presentar como plausible.

El riesgo que semejante investigación corre es serio, si tenemos en cuenta que Habermas es tan constructivista como realista. Es decir, que es consciente de que la capacidad transformadora de una teoría tiene como límite la, a su vez, limitada plasticidad de la realidad; en esta medida, cabe la posibilidad de que en la investigación llevada a cabo desde la teoría crítica se pueda mostrar como imposible la reali-

[2] Constituye un magnífico estudio crítico de la segunda vía el artículo de Sergio Sevilla, «¿Es una aporía pensar lo político?», *Eutopías*, 2.ª época, 55, Valencia, Centro de Semiótica y teoría del espectáculo de la Universitat de València, 1994.

zación de su propia tarea; en ese caso las únicas alternativas que contempla son de tipo escéptico, nihilista o dogmático.

Siguiendo con la caracterización de esa teoría crítica, decíamos que se trata de una teoría transformadora y, como tal, está comprometida con un ideario (de tipo democrático radical) que aparece presupuesto: la razón universal, la libertad, la autonomía, la autodeterminación y la emancipación. Ideario de honda raigambre ilustrada que cristaliza en la ya clásica categoría habermasiana de una comunicación libre de dominación (trasunto teórico del antes aludido orden social sin conflicto). Pero, además de presupuesto, es también el fin; de ahí que esa teoría crítica se tenga que ocupar tanto de investigar cuanto de contribuir a generar las condiciones de posibilidad de esa situación ideal. En la medida en que la teoría tiene al mismo tiempo una tarea tan explicativa (en sentido estricto) como transformadora de la realidad, ha de llevar emparejada tanto una noción empirista y estricta de conocimiento, cuanto una noción práctico-heurística.

Una vez que Habermas argumenta que el conocimiento empírico de las ciencias positivas no puede, por sí mismo, cumplir en las sociedades tardocapitalistas ninguna función emancipadora; una vez que establece que ciencia y técnica, en conexión con la burocracia y el capitalismo, se han convertido en instrumentos de control y dominio de la naturaleza y de los seres humanos, es decir, cumplen una función opresora; entonces se apresta a investigar las condiciones de posibilidad de un conocimiento estricto, pero apto para tareas liberadoras.

De esta empresa resalta, por de pronto, tanto su marcado regusto kantiano, pues se trata de dar respuesta a la cuestión ¿qué puedo hacer?, como los temas epistemológicos que laten por debajo: ¿qué puedo conocer que me ayude a dirigir mi acción?, ¿hay un único modelo de conocimiento estricto?, ¿hay unidad de método? En el debate con Gadamer estos problemas generales se ponen de manifiesto y se ramifican. Así, se cuestiona el papel del lenguaje en nuestro acceso a la realidad; el papel de los marcos sociales de referencia de nuestro conocimiento; la relevancia y pertinencia de cualquier clase de autoridad y de los mecanismos de la reproducción social; la posibilidad de que los productos de la razón instrumental se guíen por los supuestos principios universales de la razón emancipatoria; el propio papel de la filosofía como disciplina crítica... Es, pues, un debate que aunque se inicia a propósito del conocimiento en las ciencias sociales, traspasa con mucho esos límites. El resultado final, irregularmente aceptado por ambas partes, lo hizo manifiesto Gadamer al afirmar que hablaban desde posiciones diferentes y no necesariamente excluyentes.

Pero, desde mi punto de vista, es difícil sostener la segunda parte de esta afirmación a no ser que se modifiquen sustancialmente las posiciones de partida. Aun así, no parece cercana la posibilidad de conseguir una teoría que integre el plano normativo universal, necesario para una razón deseosa de poder llevar a cabo *indefinidamente* la crítica y la autocrítica en un ejercicio (no exento de soberbia) de autotrascendencia, con la necesidad de prestar atención a la reiteradamente constatada limitación de esa misma razón, siempre marcada por las cicatrices diferenciales del contexto histórico en el que tiene lugar toda comprensión humana. Pero vayamos al debate.

La discusión tuvo lugar a finales de los años 60 y principios de los 70 y se inicia en un texto de Habermas de 1967: «Un informe bibliográfico: la lógica de las ciencias sociales.» Se trata de un trabajo de búsqueda del ya aludido modelo de conocimiento estricto (esto es, con pretensión de validez) y apto para tareas liberadoras. Una vez descartadas las ciencias físico-naturales, que, como ya hemos señalado, han adoptado una tarea opresora, se apresta a repasar el estatuto epistemológico y la estructura cognoscitiva atribuidas a la historia y a las ciencias sociales. Tras una pormenorizada mirada retrospectiva sobre la tradición neokantiana y sobre Weber, en discusión con la tesis positivista de la unidad de método, concluye que ha quedado abierta la siguiente cuestión: «si la investigación social se agota al cabo en una historiografía sistemática o si la sociología, como ciencia estricta, puede purificarse de propensiones históricas hasta el punto de que, desde una perspectiva metodológica, las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la acción adopten un mismo estatuto. Vamos a tratar de aclarar cómo son posibles las teorías generales de la acción social. ¿Pueden formularse con independencia del saber histórico, o incluyen sus supuestos básicos una precomprensión ligada a la situación, que sólo puede desarrollarse en términos hermenéuticos?»[3]

A su respuesta en favor de la hermenéutica llega, de nuevo, tras una prolija reconstrucción de los enfoques filosóficos y las teorías más representativas del momento sobre metodología y acción social en las ciencias sociales. De este modo recala en el enfoque lingüístico, cuyo análisis en la obra Wittgenstein pone de manifiesto unas insuficiencias que le conducen a la propuesta hermenéutico-lingüística gadameriana.

Recordemos que las demandas que Habermas tiene planteadas son determinar si es posible un conocimiento estricto (distinto del fí-

[3] J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales,* Madrid, Tecnos, 1988, págs. 124-125.

sico-natural) que conlleve la acción social, y que ésta sea liberadora. A este respecto, fija su atención en el giro lingüístico que acontece en el pensamiento vienés del siglo XX y que se desarrolla en la teoría oxoniense del lenguaje ordinario, al mismo tiempo que produce un cambio de plano en la investigación de las acciones sociales. En efecto, de acuerdo con ese desarrollo filosófico, la acción deja de remitirse a un marco trascendental de un mundo que se construye de acuerdo con las reglas de síntesis de una conciencia en general, y pasa a ser referida a las reglas gramaticales de las interacciones regidas por símbolos, a las reglas de la gramática de los juegos de lenguaje. Es, pues, el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* el que le interesa, ya que en esta obra la tesis de un lenguaje ideal que proporcionaría el canon para decidir la corrección de las transformaciones de los signos, es sustituida por una pluralidad de lenguajes distintos que son juzgados, no relacionalmente sino reflexivamente, desde ellos mismos. Y esto último es posible, dirá Wittgenstein, porque se ha comprendido previamente el contexto de uso del lenguaje en cuestión. Por tanto, ya no se trata (como en el *Tractatus)* de aprehender una inexistente esencia de la estructura proposicional, sino de investigar los contextos en los que se usa el lenguaje.

En efecto, Wittgenstein alude con la expresión «juego lingüístico» tanto al lenguaje como a las actividades [*Tätigkeiten*] con las que el lenguaje está amalgamado. Aquí establece Habermas la coincidencia fundamental entre este análisis del lenguaje y una sociología comprensiva: «ambos analizan las reglas de los juegos de lenguaje como formas de mundos sociales de vida»[4]. Por otro lado, entiende Habermas que el hilo que une lenguaje y actividades no se explica al modo pragmatista a partir del nexo empírico entre comportamiento y empleo de signos, sino lógicamente a partir de las condiciones de la comprensión misma del lenguaje: «la interna conexión de lenguaje y praxis puede lógicamente mostrarse en una peculiar implicación de la comprensión del sentido»[5]. De modo que a estas alturas ya tenemos al menos un tipo de conocimiento (la sociología comprensiva) que, entendida en relación con la teoría de los juegos de lenguaje, es un lenguaje cognoscitivo que conlleva acción.

Sin embargo, hay un doble y conocido problema epistemológico derivado de este análisis: el del aislamiento monadológico de los juegos de lenguaje, dado que entre ellos sólo hay parecidos de familia, de

[4] J. Habermas, ob. cit., pág. 212.
[5] J. Habermas, ob. cit., pág. 217.

manera que cualquier enunciado sólo tiene sentido en el contexto de su propio juego. Así pues, esta teoría carece de un metalenguaje necesario para hacer, tanto el análisis del lenguaje cuanto la crítica que permita determinar un quehacer liberador. Con esta formidable demanda se acerca Habermas a la hermenéutica gadameriana. Y también se acerca con la convicción de que «el relativismo de las visiones lingüísticas del mundo y la monadología de los juegos de lenguaje son ambos apariencia», pues «manifiestamente, la propia gramática de cada lenguaje ordinario confiere ya la posibilidad de trascender también el lenguaje fijado por ella, es decir, de traducir a otras lenguas y de otras lenguas»[6]. De modo que la traducción constituiría una evidencia de la capacidad que los lenguajes tienen de autotrascenderse, de su dimensión comunicativo-dialógica.

La posibilidad de autotrascendencia mediante la traducción había sido señalada en 1960 por H. G. Gadamer precisando, además, que no cabe una traducción exacta, que toda traducción es una interpretación. De ahí que Gadamer considere que esta experiencia está en la raíz de la hermenéutica[7].

De otro lado, el interés que Habermas muestra por el tratamiento gadameriano del lenguaje procede de lo que considera un valioso rasgo de esa teoría, a saber, su capacidad para impugnar la rigidez de la concepción wittgensteiniana al señalar dos dimensiones más de los lenguajes, además de la comunicativo-dialógica: «las reglas gramaticales implican, junto con su aplicación posible, la necesidad de una interpretación. De esto no se percató Wittgenstein. De ahí que también concibiera la práctica de los juegos de lenguaje ahistóricamente. En Gadamer, el lenguaje cobra una tercera dimensión: la gramática sigue una aplicación de reglas por las que, a su vez, el sistema de reglas se sigue desarrollando históricamente»[8].

Precisamente teniendo en cuenta la historicidad de los lenguajes, cabe señalar dos planos posibles de comunicación: en primer lugar, el plano histórico vertical de la comunicación entre un juego de lenguaje del presente y otro del pasado; en segundo lugar, el plano horizontal de la comunicación entre juegos lingüísticos copresentes pero extraños. En ambos casos, es preciso mediar la comunicación con la interpretación y, a este respecto, nos encontramos con un proceso del tipo que Gadamer denomina «fusión de horizontes». De donde concluye este pensador que el aludido doble plano de los procesos de co-

[6] J. Habermas, ob. cit., pág. 229.
[7] H. G. Gadamer, *Verdad y método I,* Salamanca, Sígueme, 1997, pág. 464.
[8] J. Habermas, ob. cit., pág. 234.

municación pone de manifiesto «la universalidad del problema hermenéutico». Es decir, la hermenéutica no sólo tiene que ver con el uso particular de nuestra interacción con productos culturales, sino que es una teoría que tiene un significado universal, ya que todo contacto con la realidad pasada o presente está «pre-juzgado» por la constitución lingüística de nuestro entendimiento; en consecuencia, todo conocimiento, piensa Gadamer, tiene un componente hermenéutico.

Teniendo esto en cuenta, podemos añadir que el interés de Habermas por este análisis radica, en último término, en que —a su juicio— refleja un modelo de conocimiento sólo explicable en clave de razón práctica. Pero, antes de precisar esta afirmación, vamos a desarrollar algunos elementos de la teoría gadameriana, así como el diferente punto de partida (con relación al habermasiano) que adopta en sus reflexiones.

* * *

Gadamer arranca de un problema epistemológico que hunde sus raíces en el historicismo clásico: dar cuenta de la comprensión en tanto que modo de conocimiento determinado por la finitud de sus propias condiciones históricas, pero libre de subjetivismo y psicologismo. Esto es sólo una derivación epistemológica de un problema filosófico más general, también puesto de manifiesto por el propio historicismo: la comprensión de un fenómeno ha de salvar el intervalo temporal entre pasado y presente, pero con una razón también histórica y mutable. En estas circunstancias, para que sea posible la propia autocomprensión de la razón como racionalidad intersubjetiva es preciso desarrollar una teoría filosófica que de cuenta «del problema del sentido», esto es, que fundamente el proceso de generación y transmisión del sentido.

Así, aunque el problema de la comprensión se originó en el contexto metodológico de unos saberes particulares (la teología, el derecho y la historia), llegó al pensamiento contemporáneo como núcleo de la filosofía. A este respecto, la contribución más renovadora fue la aportada por M. Heidegger en *Ser y tiempo*. Fue este pensador quien ofreció una fundamentación ontológica de la comprensión, al hacer de ella un elemento perteneciente a la estructura fundamental del *Dasein,* un elemento que sólo de forma secundaria es una cuestión epistemológica. Desde este punto de vista, todas las teorías de la comprensión (empezando por la filosófica) se enraízan en la estructura óntica del *Dasein* y, por ello, son comprensión de su propio

modo de ser. Por tanto, la comprensión tendría una estructura existencial; es la forma originaria de realización del *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo.

Este es el punto de partida de Gadamer, que define la hermenéutica como empresa centrada en el examen de las condiciones en que tiene lugar la comprensión, constituyendo ésta «una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado, en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí»[9]. De aquí que el objeto de la hermenéutica no sean tanto piezas concretas de naturaleza textual, cuanto la relación entre las objetivaciones del *Dasein* y el *Dasein*. Relación que se manifiesta en la forma de la transmisión de una tradición (de la que la propia comprensión es un acontecer) por medio del lenguaje.

Repárese en la gran diferencia existente entre el planteamiento de Habermas y el de Gadamer. El primero arranca de una perspectiva filosófico-práctica de cuño kantiano-ilustrado (con algunos elementos dialécticos) y, por tanto, marcadamente epistémica y constructivista (si bien de un constructivismo limitado). El segundo arranca de una perspectiva ontológica desarrollada por Heidegger *contra* la herencia kantiano-ilustrada de la filosofía. Este dato, pese a lo que injustificadamente sostienen algunos pensadores como Ricoeur[10], impide plantear la polémica en otros términos que no sean los de una alternativa tan irreconciliable como de hecho resultó. Prueba de ello es que la propia solución estetizante e idealista que Ricoeur presenta como tercera vía (dejando de lado la discutible viabilidad de la misma) conlleva modificaciones sustanciales en las posiciones de partida.

Pero, volviendo a la hermenéutica gadameriana, es preciso mencionar uno de sus rasgos originales, derivado de la incorporación del giro lingüístico. Se trata de una innovación teórica por la que la distinción establecida por la hermenéutica tradicional entre objetivaciones de la actividad humana que pueden ser entendidas «desde dentro», y fenómenos naturales que sólo pueden ser explicados «desde fuera», se convierte en la distinción entre entidades y objetivaciones

---

[9] H. G. Gadamer, ob. cit., pág. 12.

[10] Cfr. P. Ricoeur, «Herméneutique et critique des idéologies», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* París, Seuil, 1986, págs. 333-378.

con las que el investigador puede entrar en comunicación y diálogo, y aquéllas con las que tal empeño resulta imposible[11]. Esta relación comunicativa lleva aparejado el conocimiento de aquello con lo que se establece tal relación.

La pieza metodológica central para dar cuenta de la comunicación es el «círculo hermenéutico»; se trata de un modelo muy general de desarrollo del conocimiento que opera mediante un procedimiento de reconstrucción y ensamblaje que va del todo a las partes y viceversa: «el que intenta comprender un texto hace siempre un proyecto. Anticipa un sentido del conjunto una vez que aparece un primer sentido en el texto. Este primer sentido se manifiesta a su vez porque leemos ya el texto con ciertas expectativas sobre un determinado sentido. La comprensión del texto consiste en la elaboración de tal proyecto, siempre sujeto a revisión como resultado de una profundización del sentido»[12]. La idea matriz que aquí opera es que no hay desarrollo posible del conocimiento sin pre-conocimiento, vale decir, que todo juicio presupone y toma pie en un juicio previo, en un prejuicio.

Así, frente a la concepción negativa del prejuicio heredada de la Ilustración, que los concibe como fruto del uso no autónomo de la razón y de la asunción acrítica de lo establecido por la autoridad y la tradición, Gadamer intenta una rehabilitación (por vía de resignificación positiva) tanto del prejuicio como de las dos nociones que se le encadenan en calidad de fuentes: las de «autoridad» y «tradición»[13]. Esta red conceptual es la que otorga sello de originalidad al pensamiento gadameriano y, finalmente, resultará determinante en el desenlace de la polémica con Habermas.

De este modo, al igual que el prejuicio pasa a ser entendido como preconocimiento, la «tradición» es presentada como una forma de autoridad que se ha hecho anónima y que determina nuestro ser

[11] Este desplazamiento al plano de la comunicación de la distinción metodológica entre «explicación» y «comprensión» resulta muy atractivo para alguien que, como Habermas, establece la diferencia entre tres grupos de ciencias (físico-naturales, histórico-hermenéuticas y críticas) atendiendo a tres tipos de intereses (técnico, práctico y emancipatorio) que, a su vez, remiten a tres tipos de sistemas de lenguaje/acción (control técnico/uso monológico del lenguaje/acción no comunicativa; autoentendimiento en la organización de la propia vida/uso dialógico del lenguaje/acción comunicativa; crítica de las ideologías/uso dialógico/acción comunicativa libre de coacción y deformación).

[12] H. G. Gadamer, «Sobre el círculo de la comprensión», en *Verdad y método II,* Salamanca, Sígueme, 1998, pág. 65.

[13] Cfr. H. G. Gadamer, *Verdad y método I,* ed. cit., págs. 337 y sigs.

histórico y finito y nuestro comportamiento. La «autoridad», por su parte, es un atributo (de personas y tradiciones) cuyo fundamento no está en la obediencia sino en el conocimiento y reconocimiento. La autoridad es algo que se otorga o no mediante un acto racional de reconocimiento. Por tanto, y en contra de la idea ilustrada, ningún tipo de autoridad, ni siquiera la tradición, exige la abdicación de la razón.

Partiendo de todo ello, tenemos que toda comprensión es de determinada tradición (la del «texto» que se quiere comprender) y se da en el marco de otra tradición: la del intérprete, el cual, como todo ser humano, está esencialmente habitado por prejuicios que operan como proyectos previos o anticipaciones de sentido desde las que se comprende el «texto». El problema aquí es cómo armonizar las dos tradiciones implicadas. El historicismo clásico lo solucionaba (insatisfactoriamente por incurrir, pese a sus esfuerzos, en psicologismo) exigiendo el desplazamiento empático del intérprete al contexto en el que se produjo el «texto». Gadamer parte de la tesis de que un «texto» sólo se comprende desde la distancia en el tiempo y recurre al mencionado «círculo hermenéutico» para describir la comprensión como una interpenetración entre los movimientos de las dos tradiciones implicadas. Interpenetración que es posible porque entre las dos tradiciones hay un «sentido comunitario» que, a su vez, está en un constante proceso de formación que corre a la par de la comprensión.

Gadamer ha precisado este complejo fenómeno dialéctico bajo la categoría ya aludida de «fusión de horizontes». Por lo dicho hasta el momento cabría pensar que en los procesos interpretativos aquí aludidos siempre entran en juego dos horizontes: el del intérprete y el del «texto»; sin embargo, para Gadamer esta dicotomía es equivocada, pues no hay dos horizontes en sí, sino que el horizonte del «texto» se crea en comunicación con el horizonte del intérprete, y el horizonte de este ltimo se modifica y renueva cada vez que entra en contacto con diferentes «textos». En esta medida, desplazarse al horizonte del «texto» es en realidad crear un nuevo horizonte que abarca y engloba en sí los primitivos horizontes del «texto» y del intérprete; y así sucesivamente en un proceso interminable. La comprensión es, pues, un comportamiento productivo de nuevos horizontes; es una tarea abierta e inacabable.

Así pues, tanto la interpretación de un horizonte, o tradición, como la comprensión resultante, no puede hacerse en el marco de ese mismo horizonte, sino desde el del intérprete, amalgamándolo con él. Esta amalgama implica que, al comprender, el intérprete no se pone en el lugar del otro (como ocurría en la hermenéutica romántica), sino que se pone de acuerdo con el otro sobre la cosa. Y esta ac-

ción de ponerse de acuerdo implica lenguaje, el cual «es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa»[14]. La referencia al lenguaje en este contexto resulta doblemente pertinente: en primer lugar, porque los «textos» del pasado existen, se dan, en ese medio que es el lenguaje y, en consecuencia, el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística; en segundo lugar, resulta pertinente porque la misma comprensión posee una relación fundamental con la lingüísticidad, a saber, tanto el lenguaje como la comprensión no son meros objetos o instrumentos, sino que ambos abarcan todo lo que de un modo u otro puede llegar a ser objeto, nos permiten tener mundo.

Ahora bien, esta forma de ver las cosas parte de la idea de que el atributo principal de todo lenguaje es la comunicación. Y, como decíamos arriba, la comunicación es posible tanto en el plano vertical en relación con un horizonte del pasado, como en el plano horizontal entre horizontes (o juegos de lenguaje) simultáneamente presentes pero extraños. Es el momento de enlazar con las demandas habermasianas.

* * *

Páginas arriba señalábamos que el interés final de Habermas por el análisis gadameriano se centra en la atribución al lenguaje de tres dimensiones (la histórica, la interpretativa y la de aplicación) que hacen de la comprensión un tipo de conocimiento sólo explicable en clave de razón práctica y, ahora podemos añadir, comunicativa. Aquí se produce el punto de encuentro entre ambas teorías: «el gran mérito de Gadamer consiste en haber demostrado que la comprensión hermenéutica está referida, de forma trascendentalmente necesaria, a la articulación de una autocomprensión orientadora de la acción»[15] en general y, en consecuencia, virtualmente orientadora de la acción de los grupos sociales. En efecto, Gadamer toma pie en la hermenéutica teológica y jurídica para mostrar que es inadecuado separar una interpretación cognitiva y otra normativa. Por el contrario, ambas constituyen dos aspectos de un proceso que es en sí mismo unitario: comprender es siempre aplicar[16].

Pero en el mismo punto de encuentro entre las dos teorías se produce el germen del desencuentro: Gadamer explica ese proceso uni-

[14] Ibíd., pág. 462.
[15] J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales,* ed. cit., pág. 247.
[16] H. G. Gadamer, *Verdad y método I,* ed. cit., pág. 380.

tario en una clave aristotelizante en la que anida el contextualismo, Habermas lo hace en clave ilustrada y claramente universalista. En efecto, apelando a la ética aristotélica, frente a lo que no duda en calificar como universalidad vacía de Platón, Gadamer afirma que no hay razón ni saber «al margen del ser tal y como ha llegado a ser, sino desde su determinación y como determinación suya»[17]. Esto implica que, en general, toda la tarea lingüístico-comprensiva está determinada ontológicamente y que, en particular, el intérprete está ubicado en su horizonte («el ser tal y como ha llegado a ser») y no puede rebasarlo. En consecuencia, no hay posiciones privilegiadas desde las que realizar una interpretación global y definitiva, sino que la tarea interpretativa es renovada en cada ocasión, obteniendo cada vez nuevos sentidos objetivos y válidos (aunque mediados históricamente). En esta medida, la investigación gadameriana discurre al margen de la crítica socio-política; se centra en tratar de hacer ver cómo es posible una comprensión por medio del diálogo a propósito de, y desde, las necesidades y objetivaciones de la vida humana en sus diversas determinaciones históricas tal y como son.

Estas dos circunstancias (un contextualismo que deja abierta la posibilidad de una teoría relativista de la verdad y la ausencia de interés crítico político) han determinado la posición habermasiana de discrepancia y, finalmente, abandono de la hermenéutica gadameriana tras un intento infructuoso de releerla en los términos normativos, falibilistas y universalistas de la crítica de las ideologías. Así, considera que la radicalización de la epistemología realizada por Gadamer ha consistido en transformar el descubrimiento de la estructura de prejuicios y de autoridad de la comprensión en una rehabilitación sin más de los prejuicios y de la autoridad[18]. Esto mismo, contemplado desde la perspectiva de la praxis, le lleva a afirmar que la radicalización gadameriana de la epistemología se ha verificado en una clave conservadora por ausencia de distancia crítica. Veámoslo más despacio.

Más arriba recogíamos lo que Habermas no duda en calificar de acierto de la hermenéutica gadameriana, a saber, un análisis del lenguaje libre de consecuencias solipsistas. En efecto, aprendemos a entender un juego de lenguaje desde el horizonte lingüístico en el que estamos; es decir, lo hacemos gracias a la mediación de las reglas ya aprendidas e interiorizadas que operan como preconocimiento en el que tomamos pie para hacer anticipaciones de sentido sobre el juego de lenguaje ajeno. De manera que el proceso de mediación aquí im-

[17] Ibíd., pág. 383.
[18] Cfr. *La lógica de las ciencias sociales,* ed. cit., págs. 253 y sigs.

plicado es él mismo, en virtud del círculo hermenéutico, un desarrollo de los juegos de lenguaje, horizontes o tradiciones en liza.

El error que Habermas imputa a Gadamer arranca de aquí mismo, de la concepción del elemento mediador. Ciertamente, como ya hemos señalado, se admite que la hermenéutica es una teoría de alcance universal y, en esa medida, hace posible una teoría general de la acción social no devaluada por vía positivista, pero que, sin embargo, se devalúa por incurrir en idealismo de la lingüisticidad; esto es, Gadamer sólo ha tomado en consideración el elemento lingüístico de mediación, con lo cual la actualización de una tradición sería un movimiento inmanente a ella misma. Sería este contextualismo, o idealismo relativo[19], el que le incapacita para tomar distancia crítica.

Frente a esto, Habermas toma en consideración, a la hora de explicar las relaciones sociales desde la perspectiva hermenéutica, otros dos elementos de mediación, a saber, el trabajo y el dominio. Estos van imbricados con dos modalidades de la reflexión que son el núcleo central de la denominada teoría de los intereses del conocimiento: la que nace de la ciencia y de la técnica y la que proviene de la crítica de las ideologías en tanto que reflexión y crítica de las relaciones de dominación, entendida ésta última como comunicación sistemáticamente deformada.

El análisis gadameriano, al convertir en punto de referencia absoluto el propio acontecer de la tradición en el medio del lenguaje, «no se da cuenta de que en la dimensión del acontecer de la tradición hay que suponer ya siempre mediado lo que según la diferencia ontológica no es susceptible de mediación alguna: las estructuras lingüísticas y las condiciones empíricas bajo las que esas estructuras históricamente mudan»[20]. Así, aun reconociendo que la conciencia articulada lingúísticamente como *Verstehen* no puede saltar (como pretendía el positivismo) por encima de la tradición a la que pertenece el intérprete, de aquí no se concluye que sea esa conciencia la que determina unidireccionalmente el ser material. Recuperando la perspectiva materialista de la Teoría Crítica, afirma Habermas: «La infraestructura lingüística de la sociedad es momento de un plexo que, aunque sea por mediación de símbolos, viene también constituido por las coacciones de la realidad: por la coacción de la naturaleza externa, que penetra en los procedimientos con que la sometemos a control, y por la coacción de la naturaleza interna, que se refleja en las

[19] Cfr. ibíd., pág. 257.
[20] Ibíd., pág. 259.

represiones que ejercen las relaciones de poder social»[21]. De modo que, sólo si se tiene en cuenta que la actividad humana está triplemente mediada, cabe pensar en la posibilidad de una praxis renovada; sin atender a los avatares acontecidos en los ámbitos del trabajo y la dominación, no cabe revisar críticamente y cambiar los patrones de interpretación simbólica. Esto supone entender la tradición y su acontecer de forma relativa, esto es, tan sometida a los sistemas de trabajo social y dominio político como éstos lo están a ella.

Las dos dimensiones de mediación añadidas por Habermas pretenden poner de relieve las condiciones prácticas y analíticas de toda actividad humana; por eso, prescindir de ellas nos limitaría a concebir la historia únicamente como evolución efectual de la conciencia reflexiva, al margen de los momentos determinados por la interacción social y los procesos de trabajo. Al adolecer de este doble olvido, la propuesta hermenéutica de Gadamer se convierte en una filosofía políticamente conservadora.

Relacionando lo dicho con la cuestión que aquí nos interesa (la de si es posible un conocimiento liberador), cabe afirmar que, ciertamente, Habermas intenta servirse de la hermenéutica para reivindicar (frente a Wittgenstein y a Peter Winch) un acceso comunicativo al ámbito objetual de las ciencias sociales y para poner fin al objetivismo ingenuo, característico del positivismo, mediante la conciencia histórico-efectual que refleja los propios prejuicios y posibilita el control de la propia autocomprensión. Ahora bien, en esta situación cabe preguntar cuál es el rendimiento de la reflexión hermenéutica cuando es efectiva, o, dicho de otra forma, en qué relación está la reflexión histórico-efectual con la tradición de la que se hace consciente. Ya hemos dicho que Habermas exige que ésta sea una relación crítica, y también hemos dicho que considera que los planteamientos hermenéuticos de Gadamer son incapaces de satisfacer tal exigencia crítica, puesto que en ellos sólo se toma en consideración el ingrediente lingüístico de mediación, pero no las relaciones de poder y trabajo. De este modo, es el «idealismo de la lingüísticidad», o la absolutización del acontecer de la tradición, lo que impide el poder crítico y emancipatorio de la reflexión, lo que rehabilita y legitima la estructura de prejuicios existente y la autoridad vigente.

Al mismo tiempo, para Habermas el error de Gadamer restringe la fuerza de la reflexión e impide que la comprensión pueda ser entendida como otra forma de conocimiento estricto, pues ello sólo es

[21] Ibíd.

posible si se pone de manifiesto la estructura de prejuicios que determina la comunicación y si se hace visible la dominación inserta en toda estructura de prejuicios, esto es, si hay comunicación libre de dominación, si hay desenmascaramiento de subterfugios, de pseudocomunicaciones y de falsos consensos. Pero la hermenéutica de Gadamer no atiende a esta posibilidad. De aquí que no vea ninguna oposición entre autoridad y razón, que considere posible un reconocimiento legitimante y un acuerdo con la autoridad en el que no tenga lugar la coerción.

Por el contrario, para Habermas, la experiencia de la comunicación sistemáticamente deformada contradice esta presuposición[22] y muestra que autoridad y conocimiento no convergen, pues la reflexión hermenéutica opera sobre la facticidad de las normas recibidas vía autoridad, desarrollando una fuerza retroactiva sobre la propia autoridad que hace patente lo que en ella no es más que dominio, pseudocomunicación y, por tanto, conocimiento no estricto, no verdadero: «La idea de verdad [...] incluye la idea de emancipación. Sólo la anticipación formal del diálogo idealizado como una forma de vida realizada en el futuro garantiza el acuerdo sustentador contrafáctico último que nos une de antemano, y en función del cual puede criticarse como falsa conciencia todo acuerdo fáctico que sea un falso acuerdo»[23].

En respuesta a esta crítica, Gadamer asegura no descartar la posibilidad de que, dada la universalidad del enfoque hermenéutico, el poder de la reflexión también se muestre en su labor desenmascaradora de la falsa conciencia, esto es, en la crítica de las ideologías. Pero añadiría que la reflexión también se ejerce cuando acontece otra posibilidad: la consistente en reconocer la pertinencia de la autoridad tras hacer transparente la estructura de prejuicios del comprender. Justamente esto último es lo que niega Habermas, considerándolo un menosprecio al legado de la Ilustración por entenderla adialécticamente. El problema, por tanto, es saber si la reflexión siempre disuelve relaciones sustanciales (como piensa Habermas) o si también puede asumirlas conscientemente y con conocimiento de causa (como piensa Gadamer).

El tema, pues, queda planteado en los siguientes términos: la reflexión nos hace tomar conciencia de que hay otras posibilidades junto a lo fácticamente vigente; entonces puede suceder que, o bien esta

[22] Cfr. ibíd., págs. 303-304.
[23] Ibíd., pág. 303.

toma de conciencia conlleve (en virtud de la finitud de la existencia humana y de la esencial particularidad de la reflexión) o aceptación o rechazo, o bien puede ser que la toma de conciencia implique necesariamente rechazo y disolución de lo vigente. Dicho de otra forma: ¿la radicalización de la epistemología tiene que hacerse necesariamente en clave crítica y subvertidora de lo vigente? Habermas piensa que sí; Gadamer piensa que no.

Y si el gravísimo problema de la teoría gadameriana es explicar cómo es posible reconocer un falso consenso de manera que quepa el rechazo de lo que ya es, el planteamiento habermasiano tampoco está libre de dificultades, pues ¿cómo reconocer primero y abandonar después un consenso falso pero socialmente considerado como verdadero?, ¿puede acaso el teórico crítico saltar por encima de su propia condición de participante en un juego lingüístico en cuya raíz hay un consenso falso? Como ya se ha apuntado, Habermas acude a la «anticipación de una situación ideal de diálogo» para intentar solucionar esta dificultad. Recurso que merece esta aguda reflexión de Gadamer: «por parte de Habermas y otros, que se atienen al viejo lema de la Ilustración de resolver prejuicios obsoletos y superar privilegios sociales por el pensamiento y la reflexión, sigue percibiéndose la fe en un "diálogo libre de coerción". Habermas introduce aquí el presupuesto básico del "acuerdo contrafáctico". Por mi parte me siento profundamente escéptico frente a la fantástica sobreestimación que con ello atribuye el pensamiento filosófico a su papel en la realidad social»[24].

Ciertamente, la pretensión habermasiana de dar con un conocimiento que sea inmediatamente política emancipatoria resulta extremadamente increíble si contemplamos en la historia los distintos y enfrentados aprovechamientos políticos que han tenido, incluso, las teorías emancipatorias. Por no hablar de lo irreal e idealista que resulta, de nuevo desde la evidencia histórica, pensar en una situación de acuerdo total, de no conflicto, aunque sólo se trate de un ideal regulativo.

La crítica de Gadamer no se detiene aquí, sino que afecta también y de forma eficaz a la noción de «reflexión crítica» a la que Habermas recurre para hacer plausible una comprensión emancipadora. El modelo de tal reflexión lo extrae de la terapia psicoanalítica en la que intervienen dos dialogantes: uno con el papel del que ilustra, otro buscando ilustración sobre sí; además, ambos están sometidos a

[24] H. G. Gadamer, *Verdad y método I*, ed. cit., pág. 659.

una serie de cautelas institucionales que protegen al paciente frente a una posible explotación del psicoanalista, el cual puede ejercerla escudándose en un enmascaramiento pseudocomunicativo. Justamente en este punto incide la crítica de Gadamer a la hermenéutica entendida como crítica de las ideologías[25], pues, frente a lo que ocurre en el psicoanálisis, en el ámbito social la resistencia del oponente y la resistencia contra el oponente es una presuposición común de todos. Es decir, las cuestiones relativas a la emancipación en el ámbito social y político no son susceptibles (como pretende Habermas) de un tratamiento epistemológico-hermenéutico, sino que descansan en convicciones político-sociales. Así pues, no hay, como pretendía Habermas, un paralelismo entre psicoanálisis y lucha política, pues en el ámbito de esta última el adversario no puede ser considerado como un dialogante, sino que, más bien, habría que explicar su incapacidad para el diálogo. De acuerdo con Habermas, esto último exige una utilización objetivante de la teoría, la cual es reflexiva. Pero el problema es que, mientras que la hermenéutica entendida como crítica de las ideologías se sitúa en el plano de la autorreflexión, la lucha política se mueve en el de la acción estratégica. Esto es, lucha política y hermenéutica están animadas por dos diferentes intereses del conocimiento (estratégico y emancipatorio, respectivamente) entre los que no cabe conciliación. Se abre de este modo un abismo entre lo que la teoría puede ofrecer y lo que la praxis demanda[26].

Ni la teoría social ni la hermenéutica pueden tanto como Habermas demanda de ellas. De este modo, se ve abocado a un callejón sin salida del que intenta evadirse *via* «pragmática universal». En efecto, si se abandona la hermenéutica entendida al modo gadameriano, hay que abandonar también el modelo dialógico en el que aquélla toma pie; y para reemplazarlo Habermas avanza la idea de una «pragmática universal», en cuyo seno se tornaría posible reconstruir en términos universales, objetivos y falibilistas la competencia comunicativa de la especie humana. Por esta vía Habermas abandona el terreno «comprensivo» para entrar en el campo «reconstructivo». En este nuevo contexto la comprensión cambia de sentido[27].

[25] H. G. Gadamer, «Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*», en *Verdad y método II*, ed. cit., págs. 243-265.

[26] Cosa que el propio Habermas reconoce en su «Introducción a la nueva edición: algunas dificultades en el intento de mediar teoría y praxis», en *Teoría y praxis*, Madrid, Tecnos, 1990.

[27] Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999, 2 vols. «Ciencias sociales reconstructivas *vs.* comprensivas», en *Conciencia moral y ac-*

Y si en la clausura de la polémica Habermas adopta la tarea de reelaborar su epistemología de las ciencias sociales, Gadamer, por su parte, se centra en matizar su concepción de la filosofía práctica con el fin de evitar sus implicaciones relativistas e inmovilistas. Lo hace acentuando su filiación aristotélica, lo cual confiere a su posición un interesante rasgo realista. En efecto, parte de la tesis de que todas las manifestaciones de la voluntad relacionadas con lo social y lo político (los fines) dependen de creencias comunes basadas en la retórica y determinadas históricamente. Esto exige contar siempre con la posibilidad de que la creencia contraria pueda tener razón. Sin embargo, y sin reparar en lo contradictorio que resulta, le concede a Habermas que la anticipación de la vida justa subyace detrás de toda participación social y de sus esfuerzos por alcanzar el consenso. De manera que, por encima de la diferencia y equipotencia existente entre los horizontes, «el ideal de una convivencia dentro de una comunicación libre es tan obligado como indefinido»[28].

Repárese en cómo la deseable justificación que exige el hecho de insertar en el marco de una teoría contextualista el ideal que una tradición (la ilustrada) sostiene como fin *universal,* es sustituida por un adelgazamiento extremo de la idea al calificar el fin como indefinido; tanto que, siguiendo el lema aristotélico por el que «el ser se dice de muchas maneras», asegura que son objetivos vitales muy diversos los que se pueden integrar en este marco formal: «el bien humano es algo que encontramos en la praxis humana y es indefinible sin la situación concreta en la que se prefiere una cosa a otra. Solo esto, y no un consenso contrafáctico, constituye la experiencia crítica del bien. Debe ser reelaborado hasta la concreción de la situación. Como idea general, esta idea de la vida justa es "vacía"»[29].

Así pues, el universal que se proyecta no tiene otro contenido que el de su mera expresión lingüística y sólo se llena en cada caso

ción comunicativa, Barcelona, Península, 1985. También, A. J. Perona, «Comprensión, objetividad y universalidad», en *Anales del Seminario de Metafísica,* núm. 30, monográfico dedicado a Teoría Crítica, 1996, págs. 93-105.

[28] H. G. Gadamer, «Réplica a...», en *Verdad y método II,* ed. cit., pág. 264.

[29] Ibíd. Está transferencia de la pluralidad del ser al bien resulta a primera vista contradictoria con la teoría aristotélica del término medio, según la cual en cada caso y teniendo en cuenta al sujeto, las circunstancias y la experiencia moral, sólo hay una forma de ser bueno y muchas de no serlo. Quizá hay que interpretar las palabras de Gadamer como queriendo expresar que en cada horizonte sólo hay una manera de ser bueno. En este caso cabrían tantas maneras de bien como horizontes, pero también cabe pensar en bienes autoexcluyentes. Situados en esta hipótesis, el ideal de convivencia dentro de una comunicación libre, más que indefinido, se torna una quimera.

mediante una praxis dialógica guiada por la virtud dianoética denominada *prudencia* [*phronêsis*]. De esta forma quedaría garantizada la racionalidad de la praxis, pues recordemos que las virtudes dianoéticas se derivan de la función práctica de la razón. El bien, pues, surge de la pluralidad de acciones humanas racionales, las cuales sólo adquieren sentido en el espacio colectivo unitario que ellas mismas crean: «el esquema dialógico resulta fecundo utilizándolo correctamente: en el intercambio de las fuerzas y en la confrontación de las opiniones se construye una comunidad que trasciende al individuo y al grupo al que éste pertenece»[30].

Llegados a este punto, el problema muestra otro perfil, pues se torna necesario precisar lo que pueda ser y cómo se establece un uso correcto y prudente del esquema dialógico en contextos reales, en los que, además de intercambio de fuerzas y confrontación de opiniones, hay, en efecto, dominación.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERT, H., *Kritik der reinen Hermeneutik,* Tübinga, Mohr, 1994.
GADAMER, H. G., *Verdad y método I,* Salamanca, Sígueme, 1997.
— *Verdad y método II,* Salamanca, Sígueme, 1998.
HABERMAS, J., *La lógica de las ciencias sociales,* Madrid, Tecnos, 1988.
— *Teoría y praxis,* Madrid, Tecnos, 1990.
— *Conciencia moral y acción comunicativa,* Barcelona, Península, 1985.
— *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, Taurus, 1999, 2 vols.
MENDELSON, J., «The Habermas-Gadamer Debate», en *New German Critique,* 18, 1979, págs. 44-73.
O'NEILL, J. (ed.), *On Critical Theory,* Londres, Heinemann, 1977.
PERONA, A. J., «Comprensión, objetividad y universalidad», en *Anales del Seminario de Metafísica,* núm. 30, monográfico dedicado a Teoría Crítica, 1996, págs. 93-105.
RICOEUR, P., «Herméneutique et critique des idéologies», en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II,* París, Seuil, 1986, págs. 333-378.
SEVILLA, S., «¿Es una aporía pensar lo político?», en *Eutopías,* vol. 55, Universitat de València, 1994.
SILVERMAN, H. J., *Gadamer and hermeneutics,* Nueva York/Londres, Routledge, 1991.
VV.AA., *Hermeneutik und Ideologiekritik,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971.

[30] Ibíd., pág. 265.

III
LA COMPRENSIÓN Y LOS COMPROMISOS VALORATIVOS

Capítulo VII

Algo más que palabras. Consideraciones sobre significado y desacuerdo*

Ángel Manuel Faerna

Al menos desde los remotos tiempos en que los autores medievales enunciaron la doctrina metafísica de los atributos trascendentales del ente, parece reinar en la filosofía la idea de que unidad, realidad, verdad y bondad pertenecen por derecho propio al orden positivo de lo que es, razón por la cual sus opuestos necesariamente han de inscribirse en la categoría negativa de lo privativo o carencial, del «no-ser». Seguramente por ello la reflexión sobre lo diverso, sobre lo irreal, sobre la falsedad y el error, o sobre el mal, ha venido casi siempre condicionada —salvadas, como es lógico, todas las excepciones que una afirmación tan genérica como ésta admite— por las asunciones previas que en cada caso se hubieran hecho respecto de sus contrapartes positivas. Así se explica también que a preguntas como «¿por qué existe el mal en el mundo?», o «¿cómo es posible el error en el juicio?», de tan largo recorrido en la literatura filosófica, rara vez se

* Este trabajo se enmarca también en el proyecto «Ciencia, cultura y valores: historia de las relaciones entre pragmatismo y positivismo lógico» (PAI-05-063), coordinado por el autor y financiado por la Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.

les hayan opuesto otras del tipo «¿por qué se da el bien?» o «¿por qué descubrimos verdades?», como si, siendo así que *hay ser* (y aquí la pregunta heideggeriana «¿por qué hay algo más bien que nada?» constituiría otro de esos interrogantes inopinados) y que el ser comporta de suyo la verdad y la bondad, se debiera pasar directamente a preguntar por la definición de éstas, dando su entidad por inequívocamente establecida.

Algo relativamente similar ha sucedido, hasta tiempos recientes, con la idea de comprensión, entendida o sobreentendida como un *factum*—cuando no como un *fatum*— respecto del cual su ausencia o su negación sólo podía ser percibida como una anomalía circunstancial, como una carencia: alguien podía preguntarse «¿por qué no nos comprendemos (en tales o cuales circunstancias)», pero la pregunta «¿por qué nos comprendemos? (en general)» parecía darse por descontada toda vez que *hay lenguaje.* El propio giro lingüístico de la filosofía asumió este peculiar «trascendental de la comprensión» al juzgar, prácticamente sin cuestionamiento alguno, que el significado sólo puede serlo si es *compartido,* y que el lenguaje satisface con su mera existencia el requisito de la comunicación[1]. Precisamente por ello, la tendencia habitual ha sido a considerar como modelo típico de incomprensión el que viene representado por dos hablantes que intentan comunicarse desde distintos lenguajes de partida. Aquí los lenguajes operan literalmente como «visiones del mundo» *(Weltanschauungen, Lebensformen, world-views),* que incorporan el acervo de

[1] Esto sería válido, tanto para la filosofía del lenguaje lógicamente ideal —que, en su vertiente epistemológica, solía confiar en una pretendida comunidad de *sense data* (debida a su vez a una constitución orgánico-perceptiva igualmente común) como salvoconducto para escapar de las consecuencias más bien solipsistas de sus planteamientos—, cuanto, con más razón aún, para la filosofía del lenguaje ordinario inspirada en el segundo Wittgenstein, donde «el» lenguaje aparece inmerso ya como un componente inextricable en la práctica comunicativa misma (no obstante, en lo que atañe al propio Wittgenstein, véanse en este mismo volumen las observaciones de Julián Marrades sobre su «enfoque no logocéntrico del problema de la comprensión»). Como anotación al margen, se puede apreciar aquí uno de los muchos motivos por los que el pensamiento de Chomsky camina en verdad a contracorriente de su medio filosófico, cuando sostiene que un error capital de la filosofía del lenguaje ha sido considerar que el lenguaje existe *para* la comunicación; en realidad, siendo como es un producto natural de la evolución biológica, su existencia no obedece a ningún *fin* específico, ni la función para la que lo usamos permite inferir directamente la clave de sus mecanismos (incluida la capacidad de significar, que para Chomsky es eminentemente subjetiva y no intersubjetiva). Sobre esto, véase N. Chomsky, *Una aproximación naturalista a la mente y al lenguaje,* Barcelona, Prensa Ibérica, 1998.

significados comunes sobre los que descansa la comprensión y que definen los límites más o menos infranqueables de ésta[2].

Ahora bien, el tema que nos proponemos abordar aquí no es el de la posibilidad y el alcance de la traducción entre lenguajes diferentes, sino otro de naturaleza bien distinta: el del desacuerdo entre quienes, *prima facie,* comparten uno y el mismo lenguaje. La razón de que hayamos comenzado por mencionar el primero es que, como enseguida veremos, ciertas estrategias de análisis parecen tener dificultades para disociarlo del segundo.

Intuitivamente, diríamos que es bastante fácil distinguir entre un caso de incomprensión y otro de desacuerdo, justamente porque el desacuerdo, como es obvio, presupone la comprensión: allí donde no hemos comprendido la intención significativa de un hablante, no estamos en condiciones de decidir si estamos o no en desacuerdo con él; y, a la inversa, nuestra conciencia de un desacuerdo con alguien lleva implícita la conciencia, acertada o no, de haber comprendido lo que esa persona quería decir. Claro que la cláusula «acertada o no» deja abierta la posibilidad de que lo que uno juzga subjetivamente como un caso de desacuerdo pueda ser en realidad, objetivamente, un caso de incomprensión. Situaciones así son muy sencillas de imaginar, pero tampoco hace falta porque se experimentan con relativa frecuencia. Sin embargo, algo en sí mismo tan trivial adquiere un repentino filo filosófico cuando nos preguntamos de qué modo sistemático se pueden discriminar los verdaderos desacuerdos de los malentendidos, o lo que es lo mismo, en qué términos se define esa «objetividad» para la cual lo que subjetivamente se percibe como desacuerdo puede ser en realidad un fenómeno de incomprensión.

Una manera de responder a esto es atendiendo a cómo continúa, o podría continuar, la situación que inicialmente hayamos caracterizado como de desacuerdo. Por ejemplo, si ésta consiste en que dos personas discuten sobre cuál es la masa atómica del hidrógeno, es de suponer que una rápida consulta a la tabla periódica de los elementos químicos resuelva la disputa, en cuyo caso se demostrará que el desacuerdo era real. Pero no siempre es necesario esperar a que la cuestión sea en efecto dirimida para que podamos afirmar que estábamos ante un genuino desacuerdo. A veces los historiadores del arte discuten sobre la correcta atribución de un lienzo a este o aquel pintor del pasado. Es previsible que en muchos casos jamás llegue a en-

[2] Nos referimos, evidentemente, al tipo de situación sobre el que Quine definió el problema de la «traducción radical», véase su *Palabra y objeto (Word and Object,* Cambridge [Mass.], The M.I.T. Press, 1960), cap. II.

contrarse evidencia concluyente al respecto, por lo que el desacuerdo podría prolongarse indefinidamente, y no por ello diríamos que era menos real.

En otras ocasiones, en cambio, el fracaso a la hora de resolver empíricamente una disputa se toma como señal de que ésta descansa en algún malentendido previo, es decir, en la diferente interpretación que los hablantes están dando a una y la misma expresión. Imaginemos, por ejemplo, que dos profesores discrepan sobre si un determinado estudiante es o no inteligente. Uno de ellos apela a su expediente académico, que no resulta especialmente brillante, para demostrar que el estudiante en cuestión carece de grandes luces. Pero el otro profesor, lejos de rendirse a esta evidencia, podría replicar que él no estaba pensando en la clase de aptitudes que normalmente se reflejan en los expedientes académicos a la hora de emitir su juicio. Parece claro que esta tercera situación difiere de manera importante de las dos anteriores. En la primera, estaría completamente fuera de lugar que uno de los interlocutores, a la vista de la tabla periódica, respondiera que no era en *eso* en lo que pensaba al hablar de la masa atómica del hidrógeno. En cuanto a la segunda, la eventual imposibilidad de alcanzar un acuerdo en torno a quién pintó el lienzo no nos autoriza a sospechar que los especialistas carecen de un concepto común de «autoría».

La diferencia que aquí está en juego parecería afectar al modo en que «los hechos» se hacen relevantes en cada caso con vistas a la obtención del acuerdo. En los dos primeros ejemplos, se supone que no se disputa sobre a qué hechos se refieren las palabras, sino sencillamente sobre si éstos en efecto se dan o no; que el desacuerdo persista o se resuelva depende sólo de si la evidencia en torno a tales hechos está al alcance de los métodos de investigación disponibles para las partes. En esta medida, «ser la masa atómica del hidrógeno» o «ser un cuadro de Tiépolo» constituirían expresiones con un contenido empírico neto (a pesar de que, desde luego, ninguna de ellas miente meras «impresiones sensibles» y de que, desde el punto de vista de su estatus epistemológico, sean notablemente distintas entre sí). Así las cosas, resulta sin duda tentador agrupar todas las situaciones que difieran de éstas, incluida la de la disputa en torno a la inteligencia del estudiante, en una única categoría complementaria en la que no bastan «los hechos por sí mismos» para corroborar una de las proposiciones en litigio y desestimar la otra, y en la que la cuestión previa en torno a *qué hechos* están siendo aludidos en cada caso permanece todavía abierta.

Lógicamente, esta última es una cuestión de naturaleza *semántica*. Tendríamos entonces una vasta categoría de desacuerdos que,

convenientemente analizados, se disolverían en última instancia en discrepancias derivadas de una insuficiente clarificación del contenido empírico de uno o varios de los términos implicados. Dada la base semántica de tales desacuerdos, su eventual resolución quedará a expensas del hallazgo de *definiciones* que eliminen el foco (ambigüedad, vaguedad, etc.) del que proceden.

Ahora bien, la separación de los desacuerdos en esas dos categorías, los de tipo «empírico» y los de tipo «semántico», difícilmente constituye una respuesta a nuestro problema de demarcación entre «verdaderos» desacuerdos y «meros» malentendidos. De hecho, es bastante dudoso que el ejemplo de los dos profesores, que presuntamente ilustra una situación de discrepancia semántica, deba catalogarse como un caso de malentendido. Una vez más, la pregunta «¿cómo continúa o podría continuar la situación?» resulta esclarecedora, pues, de acuerdo con el anterior análisis, tan pronto como los protagonistas hicieran explícitas las definiciones que implícitamente habían manejado para emitir su juicio sobre la inteligencia del alumno, el desacuerdo debería desaparecer o, en todo caso, reconvertirse en un debate lexicográfico sobre el uso ortodoxo del adjetivo «inteligente». Sin embargo, no es ésa la continuación que uno tendería a esperar (o no lo es necesariamente).

Comparemos el caso con aquél otro célebre invocado por William James para ilustrar la naturaleza puramente verbal que según él tenían las «disputas metafísicas»[3]. Aquí dos grupos de excursionistas discuten acaloradamente sobre si una persona que gira en torno a un árbol tratando de ver a una ardilla, la cual al mismo tiempo rodea el tronco para permanecer oculta a su vista, está o no dando vueltas alrededor de la ardilla. Como sentencia James, los dos grupos tienen razón, pues todo se reduce a dos posibles interpretaciones de la expresión «dar vueltas alrededor»: *a)* situarse sucesivamente al norte, al este, al sur y al oeste de la ardilla; y *b)* colocarse primero de frente, después a la derecha, luego detrás y finalmente a la izquierda de ella. «Hecha esta distinción» —prosigue James— «no existe motivo para seguir discutiendo»; y dejando de lado a un par de recalcitrantes, «la mayoría se inclinó a pensar que mi distinción había dirimido la disputa»[4].

En cambio, es previsible que los dos profesores de nuestro ejemplo vean sobrados motivos para seguir discutiendo incluso después

[3] Véase su *Pragmatismo,* Ramón del Castillo (ed.), Madrid, Alianza, 2000, Conferencia II, págs. 78-79.

[4] Ibíd., pág. 79.

de reparar en que uno y otro asocian «hechos» distintos con la misma palabra. Es más, quizá ya tuvieran constancia de ello antes de empezar a discutir, y hayan tomado al estudiante como caso práctico a partir del cual tratar de hacer valer cada uno su propia manera de entender la inteligencia. Si uno de los dos dijera: «Ah, bien, si lo dices en *ese* sentido, no tengo nada que objetar a tu opinión sobre él», pensaríamos que está rehuyendo la discusión porque no espera mucho de ella, no que —como los excursionistas de James— por fin ha comprendido que el problema era trivial. En otras palabras, no hay necesidad de presuponer aquí ningún malentendido, ni razón para deducir de las opiniones de cada parte un déficit de comprensión respecto de las del oponente: cada uno entiende muy bien lo que el otro *quiere* decir, sólo que no lo comparte.

La diferencia entre los dos ejemplos examinados en primer lugar (el del hidrógeno y el del cuadro) y el que hemos tomado de James no parece presentar mayores dificultades: en aquéllos se discute sobre hechos, en éste sólo sobre el significado de las palabras. En esa medida, nada más lógico que caracterizarlas como discusiones «empíricas» y «semánticas», respectivamente. Pero el carácter «semántico» de la discusión de los exploradores quiere decir que es sólo la *relación convencional* de las palabras con los hechos lo que debe ser adecuadamente establecido, ya que únicamente a ella afecta la discrepancia. Y, puesto que una emisión no puede *comprenderse* a menos que se compartan las convenciones lingüísticas sobre las que descansa, toda discrepancia de este tipo constituirá, *eo ipso,* un malentendido. Por el contrario, en el caso de la inteligencia no es fácil ver qué «convenciones» serían ésas que llevan a las dos partes a usar de manera distinta la misma palabra. Cabría argüir, desde luego, que la discusión es semántica precisamente porque no *hay* una convención clara respecto de la palabra «inteligente», que es vaga (del mismo modo que «dar vueltas alrededor» era ambigua), de forma que cada parte se instala, por así decir, en diferentes zonas, discretas entre sí, del espectro semántico que la palabra cubre. Pero, sobre ser discutible que este análisis haga justicia al empleo real del término en la situación que describe el ejemplo (que no se parece, desde luego, a la de dos personas que discutieran sobre cuántos granos de arena hay que acopiar para formar un «montón»), sigue sin verificarse la condición más patente de las discusiones «semánticas» entendidas como meras disputas sobre palabras, a saber: que se extinguen tan pronto como los participantes descubren su verdadera índole, justamente porque en ese momento el malentendido desaparece. ¿Qué impide, si realmente la discusión es sólo sobre significados, que los

dos profesores se den educadamente la razón entre sí con espíritu deportivo y pasen a hablar de otra cosa, como sin duda hicieron aquellos *gentlemen* amigos de William James? ¿A qué vendría tanta obcecación por una simple palabra si, como es lícito suponer, sucediera que cada uno persiste en su particular opinión sobre la inteligencia del alumno?

Si se concede que el desacuerdo entre los dos profesores no es puramente verbal, entonces ¿por qué no admitir sin más que es tan empírico como los otros? Examinemos de nuevo las razones que llevaban a encuadrarlo provisionalmente en la categoría de «semántico». En un primer momento, sospechamos que se trataba de un desacuerdo que los interlocutores serían incapaces de dirimir por vía empírica; sin embargo, vimos que tal circunstancia puede darse también en desacuerdos sobre cuyo carácter empírico nadie albergaría dudas. La sugerencia era entonces que no se trataría de una mera incapacidad *de facto,* debida a la ausencia —no importa si definitiva o sólo temporal— de elementos de juicio suficientes, sino de una cuestión de principio: los «hechos por sí mismos» no bastan para saldar la disputa, toda vez que no se da un acuerdo entre los interlocutores respecto de qué hechos harían verdadero o falso al juicio correspondiente. Pero es obvio que aquí hay, precisamente, una petición de principio: así expresada, esta supuesta «razón» no es nada más que una simple reiteración de la hipótesis de que el desacuerdo no tiene nada de empírico. Se podría rehusar esa formulación y decir, con el mismo derecho, que lo que falta es un consenso respecto de las *evidencias* que atestiguarían *el hecho en disputa,* que no es otro que la presunta inteligencia del estudiante. Esta segunda descripción, siendo igualmente plausible *prima facie,* no basta ahora para desterrar el caso del reino de los desacuerdos empíricos y expulsarlo al baldío de las querellas semánticas. Estaríamos ante un conflicto, no en torno a qué convención lingüística usar, sino en torno a qué observaciones verifican o falsan el juicio, esto es, ante un problema de *criterios de justificación* no tan distinto —podría argüirse— al que se planteaba en el caso de la atribución del lienzo: un perito se siente justificado para dictaminar cierta autoría sobre la base de evidencias que, desde el punto de vista de otro experto, resultan insuficientes o incluso irrelevantes, y es así como el *hecho* de la autoría se vuelve controvertido.

En la discusión sobre la ardilla, cada lado *creía* estar haciendo un juicio empírico distinto (esto es, las partes creían estar en desacuerdo), cuando *objetivamente* no hacían sino describir uno y el mismo hecho (es decir, expresar uno y el mismo juicio) mediante convencio-

nes diferentes[5]; de ahí que ninguna investigación ulterior en la evidencia que el hecho les ofrecía hubiera podido producir el menor avance. Las discusiones empíricas, en cambio, sólo pueden aspirar a resolverse prolongando la investigación, pues es la correcta descripción del hecho, de acuerdo con la evidencia, lo que en ellas se debate. Eso sí, qué deba contar como evidencia, y con qué peso relativo, constituye a menudo un problema *añadido:* dependiendo de cuál sea la índole específica del hecho en disputa, y del estado general de los conocimientos dentro de ese campo (incluyendo el grado de aceptación respectiva del «marco teórico» correspondiente por parte de los contendientes), existirá un consenso mayor o menor en torno a qué criterios de justificación pueden invocarse para dirimir la cuestión. Así, existe el consenso generalizado de que la información contenida en la tabla periódica que reproducen las enciclopedias y los manuales de química normalmente es suficiente para acreditar el *hecho* de que la masa atómica del hidrógeno es 1'0080. Pero una disputa, para ser genuinamente empírica, no necesita disponer de instancias de justificación tan bien establecidas, y por eso no esperamos que los desacuerdos empíricos se resuelvan siempre de forma tan expeditiva. Como hemos visto, los expertos en arte pueden discrepar sobre la forma de acreditar una autoría, y no sólo sobre el *hecho* de si tal o cual mano pintó un determinado cuadro. En realidad, esta posibilidad de que a la desigual descripción de los hechos se le una la ausencia de consenso en torno al procedimiento para establecerlos está siempre abierta, si hemos de hacer caso a quienes sostienen que todo conocimiento empírico es hipotético y falible en última instancia. De lo contrario, los desacuerdos empíricos, o bien se solventarían siempre rápidamente y con facilidad (bastaría con dirigir la vista de una de las partes hacia esa adecuada instancia de justificación que la sacaría de su error, como en el ejemplo del hidrógeno), o no se suscitarían nunca (si los criterios de justificación son compartidos, y de acuerdo con ellos el hecho no está acreditado, todos concordarán en no afirmarlo)[6]. En otras palabras, no podría haber nunca desacuerdos empíricos *interesantes.*

[5] En la situación descrita por James, las proposiciones «la persona da vueltas alrededor de la ardilla» —emitida por el partido A— y «la persona no da vueltas alrededor de la ardilla» —emitida por el partido B— no resultan contradictorias. Esto evoca la idea de Strawson de que el análisis semántico debe remitir a las emisiones, no a las oraciones aisladas de sus circunstancias de uso.

[6] Siempre y cuando demos por bueno el principio de que sólo es racional afirmar aquello para lo que se tiene una justificación suficiente. Cabría discutir si este principio es de aplicación universal (como hizo precisamente James: véase, por ejem-

Lejos de ser así, lo que con frecuencia sucede es que un desacuerdo empírico carente de interés *prima facie* se torna rico y fructífero cuando se descubre que en él están involucrados, no los simples «hechos», sino la relación de éstos con las evidencias. Es lo que ocurriría si, en el ejemplo del hidrógeno, resultara que quien atribuye a ese elemento una masa atómica distinta de 1'0080 lo hiciera cuestionando los procedimientos estándar para obtener dicho valor —o, mejor aún, la *teoría* toda que le sirve de soporte— y no por mera ignorancia de la tabla periódica. De manera análoga, quizá lo que separe a nuestros dos profesores sea toda una teoría sobre la inteligencia o sobre la excelencia intelectual, discrepancia de la que sus diferentes criterios para identificarla no serían sino un reflejo. Sin duda, en este tipo de discusiones los significados se vuelven un tanto fluidos y las definiciones se desplazan (en ocasiones de forma muy radical, como ilustran los casos de «cambio teórico» en las ciencias), pero no por ello pierden aquéllas su condición de empíricas para degenerar en puras querellas verbales. Ni siquiera los análisis más abiertamente constructivistas se atreven a afirmar que en las transformaciones semánticas que acompañan a los cambios de paradigma científico la evidencia empírica no desempeña papel alguno.

La pregunta es ahora: ¿bastarían todas estas consideraciones para «normalizar» el tratamiento que debemos darle a la discusión en torno a la mayor o menor inteligencia de nuestro estudiante, tomándola como un caso más de desacuerdo empírico «interesante»? ¿Tiene sentido esperar que también aquí merezca la pena prolongar la investigación, reexaminar las evidencias disponibles, recabar otras nuevas, en un esfuerzo por establecer finalmente cómo son en realidad *los hechos?* Para una larga nómina de filósofos, la respuesta ha sido un rotundo «no». Han preferido insistir en que el tipo de desacuerdo que esa situación ejemplifica constituye un género aparte en el que no hay propiamente hechos que establecer ni, por consiguiente, indaga-

plo, mi trabajo «Consecuencias de la creencia: a propósito de *La voluntad de creer*», en J. de Salas y F. Martín [eds.], *Aproximaciones a la obra de William James,* Madrid, Biblioteca Nueva/Universidad Complutense de Madrid, 2005, págs. 45-59), pero la cuestión no afecta al presente argumento. Pues el tipo de desacuerdo que se plantearía entre alguien que afirma, digamos, la existencia de Dios, aun reconociendo que carece de evidencia satisfactoria al respecto, y quien se abstiene de afirmarla justamente por esa razón, se sitúa en un plano diferente. En realidad, más que un desacuerdo *empírico* en torno a cuál es la mejor descripción de los hechos, lo que aquí subyace es un debate *metodológico* sobre los límites de la creencia legítima. Está claro que no hay ninguna dirección en la que la discusión en torno a hechos pudiera continuar en tanto ese debate no quedara sustanciado por las partes.

ción empírica a la que confiar su posible resolución futura (que, no obstante, podría eventualmente alcanzarse por otros medios igualmente *sui generis)*. Para ellos, no hay tal cosa como el *hecho* de que alguien sea o no inteligente —o de que una acción pueda o no ser meritoria, o una conducta valerosa, o una decisión política imprudente...—, pues tales juicios no mientan hechos que la observación y el razonamiento puedan discernir, sino apreciaciones valorativas hasta cierto punto discrecionales. Obviamente, son hechos de un tipo u otro los que suscitan tales apreciaciones, pero la ligazón entre éstas y aquéllos resulta ser irremisiblemente laxa: podemos quizá explicarla causalmente en cada caso a partir de toda una gama de circunstancias concurrentes —desde las idiosincrasias personales a las determinaciones sociales, históricas y culturales de quien juzga—, pero no justificarla en términos de su mayor o menor adecuación lógica. Por la misma razón, tampoco podemos resolver los desacuerdos en que aparezcan involucradas esas apreciaciones mediante los procedimientos habituales en la argumentación empírica.

Estamos, no hace falta decirlo, ante el tema clásico de la contraposición entre hechos y valores, que de diversas maneras ha gravitado sobre el debate gnoseológico y metaético de los últimos doscientos años. Pero lo que aquí nos interesa de ella no es tanto la carga de presupuestos ontoepistémicos y metodológicos que arrastra tras de sí (y que ha movido a muchos filósofos a intentar revisarla en repetidas ocasiones), cuanto sus efectos sobre el análisis de los desacuerdos en los que está presente un ingrediente valorativo. Y ello porque, como se tratará de hacer ver a continuación, incluso para quienes entienden que la «dicotomía hecho-valor» constituye una herramienta conceptual defectuosa, el problema de los desacuerdos valorativos puede seguir apareciendo como un *topos* filosófico singular y, por así decir, «revelador», en el sentido de que en él se pondrían de manifiesto ciertas constricciones generales que pesan sobre el ideal de «acuerdo racional» y que en otras variedades de discurso permanecen ocultas. Intentaremos mostrar que de este modo las *consecuencias normativas* de aquella dicotomía se mantienen, o quizá incluso se radicalizan, aun cuando sus *presupuestos epistemológicos* hayan sido formalmente rechazados.

La circunstancia sobre la que es oportuno empezar por llamar la atención es que, en el curso de todos los avatares por los que ha atravesado la dicotomía de hechos y valores, lo que ha permanecido constante ha sido la remisión de éstos últimos a una esfera caracterizada por su puro darse, por su condición de mero dato. A los ojos del filósofo, los hechos, en tanto que descritos en un juicio con preten-

siones de verdad, siempre han sido vistos como un logro, el resultado de un esfuerzo indagatorio (al fin y al cabo, la filosofía misma arranca de la constatación de una distancia entre lo real y lo aparente, entre la verdad y la opinión). Los valores, en cambio, al menos desde el momento en que quedan disociados conceptualmente de los hechos, aparecen desvinculados de todo posible proceso heurístico: en torno a ellos no hay investigación, descubrimiento, raciocinio, revisión o progreso; no hay, en suma, conocimiento propiamente dicho. El proceso que les corresponde sería más bien el reconocimiento, en la medida en que pueden o no ser objeto de captación, atención o «escucha». Esta observación es independiente de si se piensa en los valores en términos estáticos o dinámicos, o de si se conciben desde una perspectiva universalista o bien pluralista: como tales valores, carecen de instrumentos de verificación o de prueba una vez que han sido explícitamente formulados (esto es, no ha lugar a una distancia entre valores «aparentes» y «reales», entre «verdaderos» y «falsos» valores). Dicha formulación aspira a codificar correctamente los principios desde los que interpretar, comprender y, en función de ello, enjuiciar, las acciones y decisiones de los individuos —en tanto que miembros de la especie o de una comunidad social, en todo tiempo y lugar o en el marco de una época—, y sólo respecto de ese cometido se puede discutir si el valor ha sido adecuadamente identificado. En una palabra, lo que en la historia de la dicotomía hechos-valores viene separando a unos de otros ha sido su instalación respectiva en un contexto epistemológico *versus* hermenéutico.

Se podría pensar que la pugna entre distintos «sistemas de valores», de la que hay sobradas muestras tanto en la historia de las ideas como en la historia a secas, desmiente por sí sola lo que acabamos de decir. Sin embargo, el que tales sistemas se hayan enfrentado entre sí —y, lo que es más habitual, hayan enfrentado a las personas que los enarbolaban— obviamente no los sitúa sin más en un terreno de juego epistemológico. Ni siquiera el hecho de que indefectiblemente se hayan producido acusaciones de «falsedad» dirigidas a los valores rivales, y reclamaciones de «verdad» para los propios, resulta significativo a este respecto: la verdad también se dice de muchas maneras[7].

[7] Hay, por ejemplo, un uso ontológico del término «verdad» y sus derivados, según el cual cabría hablar de un ente verdadero por oposición a uno de ficción. Y hay también un uso que podríamos llamar específicamente axiológico, en el que la verdad significa más bien autenticidad (nótese que de una joya o moneda que no es «falsa» decimos con más frecuencia que es «auténtica» o «buena», no tanto «verdadera»); la ausencia de verdad lo es aquí de *veracidad*. De ahí que la calificación de los

El uso específicamente epistemológico de los conceptos de verdad y falsedad vincula a éstos con *procedimientos* de algún tipo, respecto de los cuales cabe siempre juzgar por cualquiera —al menos en principio— si la atribución que se hace de ellos cuenta con las necesarias garantías. La verdad, así considerada, no tiene más remedio que ser impersonal, objetiva y revisable (no en el sentido de «falible», sino en cuanto debe caber la posibilidad de comprobar, siempre que así se solicite, que efectivamente se obtiene como producto del procedimiento en cuestión)[8].

Por ello no es de extrañar que la característica sistemáticamente atribuida desde la perspectiva dualista hecho-valor a los desacuerdos valorativos haya sido, como se ha indicado ya, la de ser irreductibles por los procedimientos argumentativos que rigen la discusión racional en torno a hechos. Cuando Hume, uno de los filósofos a los que más debe esa perspectiva, vincula la captación de los auténticos valores (virtudes) a una adecuada comprensión de la constitución natural humana, está cancelando al mismo tiempo toda posibilidad de «razonarlos»: la única esperanza de alcanzar un acuerdo con los promotores de falsos valores (en su caso, los moralistas religiosos, que promueven virtudes contrarias a la naturaleza del hombre) es que éstos abandonen los *prejuicios* (otra categoría hermenéutica, por cierto) que les impiden percibir los verdaderos. Es más, no se trataría tanto de percibirlos cuanto de *sentirlos,* ya que es el sentimiento de aprobación o censura «debido a la particular estructura y constitución de (nuestra) mente», y no la razón que «juzga o bien sobre *cuestiones de hecho* o bien de *relaciones»,* la fuente última de la moral[9].

valores como «verdaderos» o «falsos», tal como suele hacerse, aluda a la contraposición entre lo auténtico y lo inauténtico, que no son categorías epistemológicas sino, justamente, hermenéutico-existenciales: la falsedad del valor no apunta a un error, sino a un engaño o mentira.

[8] Quizá no esté de más insistir en que todo esto se dice del *uso* del concepto, es decir, de cómo entenderlo en tanto que parte del discurso epistemológico. Naturalmente, la *epistemología* constituye a estos efectos un metadiscurso al que corresponde enjuiciar y cuestionar las asunciones de tal uso.

[9] D. Hume, *Investigación sobre los principios de la moral,* Apéndice I («Sobre el sentimiento moral»), edición y traducción de Gerardo López Sastre, Madrid, Espasa-Calpe, 1991, págs. 160-161. En otras palabras, aun cuando para Hume la moral debe apoyarse en una «ciencia del hombre», las leyes de ésta no constituyen de por sí juicios morales, pues el que los hombres experimenten por lo común determinados sentimientos placenteros o displacenteros ante las acciones propias y de otros es un hecho, no una valoración. En el mismo Apéndice antes citado (págs. 163-164), Hume sostiene explícitamente que el juicio de valor nunca tiene el carácter heurístico que distingue a los procesos cognoscitivos: «En las disquisiciones del entendi-

Ni es sorprendente tampoco que este análisis emotivista, asociado en Hume o en Shaftesbury con el concepto metafísico de una «naturaleza humana» convertida en marco interpretativo último de las conductas, acabara por reformularse en términos semánticos de la mano de Carnap, Stevenson, Hare o Ayer. El estudio de «la particular estructura y configuración de nuestra mente» dejó paso al de «la particular estructura y configuración de nuestro lenguaje», poniendo buen cuidado en que la línea divisoria ya trazada entre cuestiones empíricas y morales, entre hechos y valores, entre conocimiento e interpretación, permaneciera en su sitio. Allí donde antes se decía —por repetir el ejemplo de Hume— que el conocimiento del *acto* por el que Nerón mató a Agripina y su interpretación como un *crimen* proceden de facultades mentales independientes la una de la otra (el entendimiento y el sentido moral, respectivamente), ahora se dirá que los correspondientes enunciados operan en niveles de significado no menos independientes entre sí. El término «inteligente» aplicado a nuestro estudiante, o el término «cruel» predicado de Nerón, no designan (sólo) cualidades cuya posesión por parte de esos sujetos pueda determinarse sobre una base empírica, sino las actitudes del propio hablante que el lenguaje es capaz de transmitir en virtud del «significado emotivo» de esas palabras. No podremos, pues, entender realmente tales palabras, ni descifrar los enunciados correspondientes, a menos que sepamos interpretar correctamente las actitudes de quien habla, y no solamente conocer los hechos a los que se está refiriendo.

Tenemos entonces que, dada cualquier situación de desacuerdo valorativo, se plantea siempre una cuestión previa: ¿lo que separa a las partes es un desigual conocimiento de los hechos, o bien un código distinto a la hora de reaccionar emotivamente ante ellos? En principio, todo parece depender una vez más de los derroteros que tome la discusión subsiguiente. Si tras una recopilación más exhaustiva de los hechos del caso el desacuerdo desaparece, podemos interpretar que la discrepancia era de índole empírica, siendo la «estructura emocional» de ambos interlocutores la misma en esencia. Es decir, uno y otro «se estaban entendiendo», pues el acuerdo alcanzado muestra que asocian el mismo significado emotivo a los mismos hechos. Si, por el

miento inferimos algo nuevo y desconocido a partir de circunstancias y relaciones conocidas. En las decisiones morales todas las circunstancias y relaciones deben ser previamente conocidas; y la mente, a partir de la contemplación del conjunto, siente alguna nueva impresión de afecto o de disgusto, de estima o de desprecio, de aprobación o de censura.»

contrario, el desacuerdo persiste, tendremos motivos para sospechar que ambos interlocutores siguen pautas distintas en su forma de reaccionar emotivamente ante una y la misma circunstancia. Ahora bien, de acuerdo con la versión lingüística del emotivismo, dicha reacción es parte inseparable del *significado* de los términos que emplean para describir la circunstancia en cuestión: para uno de ellos, nadie que lleve a cabo los mismos o parecidos actos que Nerón podría ser descrito de otra forma que no fuera tildándolo de cruel (si *eso* no es crueldad, pensará, ¿qué otra cosa podría serlo?); para el otro, en cambio, la crueldad en efecto debe de consistir en otra cosa (pero ¿en qué?). Si —como hacen los partidarios de la dicotomía hecho-valor para demostrar la verdad de su tesis— suponemos que la vía empírica definitivamente se agota sin que el desacuerdo se resuelva, la situación resultante empieza a cobrar la forma de un *malentendido:* el significado de «cruel» se ha vuelto completamente opaco dentro de la situación comunicativa definida por la discusión, que ahora se presenta más bien como un conflicto hermenéutico, como una lucha de poder entre vocabularios (lenguajes) diferentes[10].

Para el emotivismo clásico de Hume, esto no haría sino ilustrar la posibilidad de que a la naturaleza bien constituida del individuo moral se le oponga en ocasiones la naturaleza pervertida y degradada de personas con los sentimientos trastocados por hábitos inhumanos[11], con las cuales quizá no merezca la pena perder el tiempo razonando[12]. Pero, en su versión semántica, la tesis tiene ulteriores y más hondas implicaciones. Seguramente tiene sentido hablar de la constitución natural de un individuo como moralmente superior a la de otro, pero lo que desde luego no lo tiene es hacer lo propio respecto del lenguaje. ¿Qué podría querer decir que un vocabulario es «moralmente superior» a otro, cuando previamente se ha hecho del lenguaje mismo el fin de trayecto en la interpretación de cualquier atribu-

[10] En estas condiciones, el que la dialéctica de la autenticidad se imponga a la de la verdad y el conocimiento parece, desde luego, lo más natural.

[11] Así, dice Hume de Nerón que «el móvil de la venganza, o el miedo, o el interés, prevalecieron en su salvaje corazón sobre los sentimientos del deber y la humanidad. Y cuando expresamos ese aborrecimiento contra él al que en poco tiempo se hizo insensible (es porque), debido a la rectitud de nuestra disposición, experimentamos sentimientos contra los que él se había endurecido gracias a la adulación y a una larga perseverancia en los mayores crímenes» (ibíd., pág. 164).

[12] Esta sería, por cierto, la interpretación que ofrece Rorty de Hume —siguiendo a Annette Baier— en el ensayo «Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo» (incluido en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3,* Madrid, Paidós, 2000, págs. 219-242), mostrándose de paso enteramente de acuerdo con él.

ción de valor? A la ausencia de toda posible empatía entre dos individuos dotados de diferente «fibra» o naturaleza moral, se le une ahora la imposibilidad de enunciar siquiera de manera significativa la *naturaleza moral* de sus diferencias. Todo lo que cabe decir al respecto es que «hablan lenguajes distintos», inconmensurables e incomunicables. Cada vez que uno de ellos tratara de emitir un juicio de valor sobre las valoraciones del otro (diciendo algo así como «tu negativa a reconocer la crueldad de Nerón demuestra que tú también tienes un corazón salvaje»), estaría sólo reafirmándose en su propio vocabulario, repitiéndose a sí mismo algo que sólo él, y quienes hablan como él, puede comprender.

Bajo esta perspectiva, los desacuerdos valorativos acaban por quedar subsumidos en lo que podríamos denominar el «modelo de la ardilla de James», si bien con la extraña particularidad de que no parece haber forma de dirimir la disputa mediante alguna distinción iluminadora (y la razón es obvia: James encontró una distinción en el lenguaje que todos compartían, la cual deshizo por sí sola el equívoco; mientras que aquí el equívoco consistiría más bien en pensar que las valoraciones que se cruzan comparten un lenguaje común). No me parece aventurado decir que, para cualquiera que no sea un filósofo deseoso de hacer valer su teoría predilecta, ese modelo no es de tan amplia aplicación ni hace justicia a las situaciones reales de desacuerdo valorativo con las que estamos acostumbrados a habérnoslas. Pero, antes de buscar en otro lugar enfoques más fértiles, intentemos comprender mejor por qué fracasa éste.

Como ha quedado dicho, en la historia del *problema* de los desacuerdos valorativos la dicotomía hecho-valor desempeña un papel central. Putnam ha explorado en un libro reciente[13] las vinculaciones de esa dicotomía con los presupuestos metafísicos y epistemológicos del empirismo, tanto clásico como lógico, y, en vista de que tales presupuestos a duras penas pueden considerarse vigentes hoy, ha propuesto sustituirla por una visión diferente que él remonta a John Dewey. De acuerdo con ella, hechos y valores estarían en realidad unidos de manera indisoluble [*entangled*], formando algo así como una maraña que el propio lenguaje recoge y transmite. En oposición a la idea típicamente positivista de que es posible aislar mediante análisis el contenido puramente descriptivo de las oraciones, separándo-

[13] H. Putnam, «The Collapse of the Fact/Value Dichotomy», en *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy, and Other Essays,* Cambridge (Mass.) & London, Harvard University Press, 2002, págs. 1-64. (Trad. esp.: *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos,* Barcelona, Paidós, 2004.)

lo escrupulosamente del valorativo, Putnam sostiene que ni siquiera la más simple de las preguntas descriptivas, como «¿*x* es o no un hecho?», puede responderse sin poner en juego un buen número de consideraciones valorativas (valores epistémicos, en este caso). Pues ya «los pragmatistas clásicos, Peirce, James, Dewey y Mead, declararon sin excepción que el valor y la normatividad permean *toda* la experiencia»[14], de donde se seguiría que el *significado empírico* no puede tampoco disociarse de ellos.

¿Qué aspecto cobrarían, a esta nueva luz, los desacuerdos valorativos? El propio Putnam nos ofrece al respecto la siguiente declaración de intenciones:

> Hay una variedad de razones por las que nos vemos tentados a trazar una línea divisoria entre «hechos» y «valores» —y a trazarla de tal forma que los «valores» queden en conjunto fuera del ámbito de la argumentación racional. Para empezar, es más cómodo decir «eso es un juicio de valor», dando a entender «eso es sólo una cuestión de preferencias subjetivas», que hacer lo que Sócrates intentó enseñarnos: preguntarnos quiénes somos, cuáles son nuestras convicciones más profundas, y someter esas convicciones a la prueba indagatoria del examen reflexivo [...]. Si abandonamos la idea misma de una discusión ética «racionalmente irresoluble», no es que estemos abocándonos a decir por ello que todos nuestros desacuerdos éticos de hecho vayan a resolverse; pero *sí* nos comprometemos con la idea de que siempre cabe la posibilidad de seguir discutiendo y examinando cualquier asunto polémico, incluido el propio autoexamen socrático del que acabo de hablar. Lo peor de la dicotomía hecho-valor es que en la práctica funciona como un extintor de la discusión; y no sólo eso, sino como un extintor del pensamiento también.

Ahora bien, ¿qué debemos entender por «someter nuestras convicciones más profundas a la prueba indagatoria del examen reflexivo»? ¿Se trata de un reto de tipo *epistemológico?* De ser así, el resultado *pretendido* —sea o no el resultado esperable a corto o medio plazo— consistiría en una verdad impersonal, objetiva y revisable respecto de cuáles demuestran ser las convicciones *correctas*. En este punto, Putnam adopta una posición en cierto modo ambivalente. Por un lado, sí parece allanar el camino a una consideración epistemológica de semejante indagación, ya que uno de los ejes centrales de su argumento consiste en subrayar que los valores permean el dis-

[14] Putnam, ob. cit., pág. 30.

curso epistémico no menos que el ético. Con ello se vendría a decir: la mezcla inextricable de hechos y valores sobre la que se construyen nuestros juicios morales no debería ser impedimento para su discusión objetiva, pues tampoco nuestros juicios empíricos están libres de valores y no por ello los declaramos «racionalmente irresolubles». Pero, por otro lado, sostiene también que dicha objetividad no puede ni debe entenderse ya más como una pura descripción hecha «desde fuera» del conglomerado que forman los hechos *y los valores*[15]. Más bien al contrario, sólo porque nuestra investigación empírica está guiada desde el principio por un determinado sistema de valores epistémicos que nos indican qué debe contar y qué no como creencia empíricamente justificada, es por lo que podemos dictaminar en ciertos casos, siquiera provisionalmente, que el contenido de la creencia es objetivo y debe por tanto concitar el acuerdo de todos los investigadores racionales. Las siguientes palabras de Putnam así lo confirman:

> La afirmación de que, en conjunto, nos aproximamos más a la verdad sobre el mundo cuando optamos por teorías que exhiben simplicidad, coherencia, éxitos predictivos previos, etcétera, e incluso la afirmación de que con ellas hemos logrado mejores predicciones que las que habríamos obtenido apoyándonos en Jerry Falwell, o en los imanes, o en los rabinos ultraortodoxos, o remitiéndonos simplemente a la autoridad de la tradición o de algún partido marxista-leninista, son ellas mismas hipótesis complejas que elegimos (quienes las elegimos, en todo caso) debido a que en nuestras reflexiones sobre el registro y los testimonios de investigaciones pasadas nos hemos guiado por los propios valores en cuestión [...].
>
> Decir esto no es manifestar ninguna clase de escepticismo en torno a la superioridad de esos criterios sobre los que suministran el Método de la Autoridad y el Método de lo que es Acorde a la Razón (como los llamaba Peirce). Si la justificación es circular, con todo sigue siendo una justificación suficiente para la mayoría de nosotros. Lo que sí significa es que, si dichos valores epistémicos realmente nos permiten describir correctamente el mundo (o describirlo *más* correctamente de lo que resultaría de cualquier conjunto alternativo de valores epistémicos), eso es algo que percibimos *a través de la lente de esos mismos valores*. No se pretende decir que tales valores admitan una justificación «externa»[16].

[15] «Lo que estoy diciendo es que ha llegado la hora de que dejemos de equiparar *objetividad* con *descripción*», ibíd., pág. 33.

[16] Ibíd., págs. 32-33.

Semejante perspectiva «internista» de la justificación del método científico, que en todo caso no necesitamos discutir aquí, puede no convencer a quienes reclamen argumentos más contundentes que oponer a las cada vez más nutridas filas del fundamentalismo, el mesianismo y el comercio organizado con la credulidad popular. No obstante, quizá Putnam tiene razón en que, a casi todos los efectos, esa justificación interna resultará suficiente en la medida en que resuelva los problemas epistemológicos que la ciencia plantea a sus propios practicantes y dé sentido a la idea de un acuerdo racional entre ellos —esto es, en la medida en que permita apresar la esencia de la ciencia *como investigación* y desde el punto de vista de los investigadores[17]. Pero la cuestión es distinta cuando trasladamos esa misma perspectiva a la justificación de valores no específicamente epistémicos. La tesis rezaría entonces más o menos así: si sometemos nuestras convicciones más profundas a la prueba indagatoria del examen reflexivo, quizá podamos llegar a decir que nuestros valores son los correctos y están justificados, pero sólo porque al atenernos a ellos realizamos acciones y alcanzamos metas cuyo mérito percibimos *a través de la lente de esos mismos valores.*

Semejante tesis parece concebida teniendo en mente la situación de una comunidad dada cuyos miembros intentan resolver sus desacuerdos partiendo de un marco normativo más o menos común (por ejemplo, la comunidad científica, o una comunidad ilustrada y democrática). Dentro de esas comunidades la práctica de justificar las creencias conserva su sentido aun cuando todas las justificaciones resulten, en última instancia, circulares. En efecto, será necesario probar que esta conducta o aquella meta son valiosas porque tienen la clase de consecuencias que nuestros valores prescriben como deseables, y esto, como dice Putnam, es una justificación suficiente para la mayoría de nosotros (a saber, para quienes ya compartimos ese siste-

[17] En cambio, no sería suficiente para desacreditar el empeño de las instancias religiosas por incorporar el creacionismo a los planes de estudio oficiales, por ejemplo. Pero, antes que un debate epistemológico en torno a métodos de justificación, ésa más bien parece una pugna entre dos sistemas de creencias por alcanzar legitimación institucional. Dicho de otra manera, no se trata tanto de dictaminar si la ciencia está en condiciones de presentar el evolucionismo como una teoría justificada (cosa que sólo puede negarse desde la más absoluta ignorancia de la teoría en cuestión, del método científico, o de ambos), cuanto de decidir qué lugar le corresponde a la ciencia y cuál a la religión en la organización social. Precisamente Peirce, en «La fijación de la creencia» (el ensayo al que Putnam alude implícitamente en la cita anterior), subrayaba con toda intención el significado político de esos «métodos» para fijar creencias que él extraía de la historia.

ma común de valores). Decir que no cabe justificación «externa» alguna significa entonces, no menos para los valores morales que para los epistémicos, que no existen marcos normativos fuera de la propia comunidad que permitan justificarlos en caso de que sean discutidos, normalmente por miembros de una segunda comunidad con convicciones igualmente profundas pero diferentes.

Siendo así, ¿cómo evitar la conclusión de que, a fin de cuentas, los desacuerdos morales racionalmente irresolubles sí existen? Si la cadena de justificaciones de las diferentes comunidades no hace sino moverse cada una dentro de su propio círculo, si ninguna justificación puede aspirar a ser nada más que interna a los valores de una comunidad, ¿cómo se supone que el cruce de argumentos va a poder conducirlas por sí solo a un acuerdo «externo»? Por supuesto, apelar a un pretendido tribunal neutral de la experiencia no sirve de nada, pues, como vimos, esa experiencia se considera ahora enteramente permeada de valor y de normatividad; invocarla en este momento sería tanto como reintroducir la dicotomía de hechos y valores a la que precisamente se ha hecho responsable de haber dado origen al problema de los desacuerdos morales racionalmente irresolubles. A pesar de todo, Putnam entiende que esta aporía no es insuperable:

> La solución no es renunciar a la posibilidad misma de discusión racional, ni tampoco buscar un punto arquimédico, una «concepción absoluta» fuera de todos los contextos y de todas las situaciones problemáticas, sino —como Dewey enseñó durante toda su vida— investigar, discutir y poner a prueba las cosas de manera cooperativa, democrática y, por encima de todo, *falibilista*[18].

Pero si imaginamos —como por otra parte es casi obligado si nos proponemos traducir este problema abstracto a los términos de los desacuerdos valorativos *reales* que hoy pueden parecernos a la vez más irreductibles y más apremiantes— que el conflicto se plantea entre una comunidad ilustrada y democrática y otra que no lo es (por ejemplo, una sociedad teocrática), da toda la impresión de que esa «solución» no pasa de ser la reafirmación de una de las partes en sus propias convicciones y valores, repetidos casi a modo de conjuro o de *mantra*. Es más, recordemos que para Putnam incluso el autoexamen socrático, o en general el hábito crítico e indagatorio, sería susceptible de ser puesto en entredicho en el curso de la discusión, lo cual reduciría ya completamente a la nada la supuesta solución.

[18] Ibíd., pág. 45.

De modo que aquella «prueba indagatoria del examen reflexivo» no parece conducirnos más allá, precisamente, de una meditación en torno a quiénes somos *nosotros* y dónde están los límites de nuestra propia comunidad y de nuestro propio lenguaje. Seguimos instalados en un marco hermenéutico, sin que la superación de la dicotomía hecho-valor parezca facilitar una salida de él. Antes al contrario, se diría que lo refuerza desde el momento en que ata para siempre la descripción de los hechos a los distintos marcos normativos de interpretación que aquéllos admiten. Si, en el caso de la ciencia, la perspectiva internista de la justificación era suficiente para dar cuenta (o *una* cuenta posible, al menos) de en qué consiste practicar la investigación científica (al margen de si algunos pueden considerar que tiene más sentido empeñar sus esfuerzos en otra cosa), en el caso de la moral sólo nos dice cómo se define a sí misma una comunidad desde ese punto de vista y, por lo tanto, cómo debemos interpretar el uso que en ella se hace de determinadas palabras moralmente «cargadas». Aquí sólo cabe hablar de «investigación» en la medida en que su objeto sea la comunidad misma en tanto que encarnada en una opción moral, no la decisión sobre qué valores morales, de entre todos los posibles, conviene adoptar.

No deja de ser sorprendente que tanto la afirmación de esa dicotomía como su negación conduzcan exactamente al mismo resultado. Y ello de alguna manera viene a desmentir el diagnóstico por el que Putnam vincula la versión moderna del problema de los desacuerdos morales racionalmente irresolubles únicamente al compromiso de los positivistas lógicos con ella[19]. Si comparamos someramente el análisis de Putnam con el de Charles L. Stevenson —el principal representante de la posición que aquél quiere discutir—, veremos que el saldo neto apenas difiere de uno a otro[20].

Aunque es habitual atribuir a Stevenson la tesis de que los desacuerdos morales no son desacuerdos de creencias (esto es, sobre el modo de describir los hechos relevantes para un determinado juicio moral), sino de actitudes (es decir, en la apreciación subjetiva con que

[19] Aunque esté justificado retroceder hasta Hume para rastrear las huellas de esa dicotomía, no me parece que el problema de los desacuerdos morales, si es que en él cabe denominarlo así, tuviera la misma forma ni involucrara la misma problemática que en el contexto contempor neo. El sesgo naturalista de la filosofía de Hume llevaría la discusión por derroteros distintos, creo.

[20] Lo que sigue, y parte de lo anterior, es una reformulación abreviada de las ideas que he expuesto m s por extenso en un artículo aún no publicado, «Moral Disagreement and the "Fact/Value Entanglement"», así como en la conferencia inédita «Dos (malas) lecturas de Dewey: Stevenson, Putnam y el dualismo hecho-valor».

cada cual reacciona a esos hechos en forma de preferencia y rechazo), y que por tanto el propósito de este autor es mostrar la irreductibilidad racional de tales desacuerdos, lo cierto es que ninguna de las dos cosas es exacta. Stevenson insiste más de una vez en que, para él, la naturaleza de las controversias morales es *dual*[21], precisamente porque involucran simultáneamente creencias y actitudes. De hecho, en una vena en la que cabría detectar la influencia de Dewey, llega a sostener que ni las actitudes ni las creencias se dan nunca por separado[22]. Eso sí, la ventaja de distinguir analíticamente entre un significado descriptivo y otro emotivo es que nos permite clarificar en cada caso cuál es la fuente de la controversia y, en función de ello, elegir la mejor estrategia para solventarla. En consecuencia, podríamos parafrasear a Stevenson diciendo que, en todo conflicto moral, puede en principio haber una vertiente descriptiva, lo cual le da al menos una esperanza a los métodos racionales de discusión. Ahora bien, el acuerdo en las creencias no implica lógicamente un acuerdo en las actitudes[23], por lo cual es *concebible* que el desacuerdo persista aun cuando ambas partes llegaran a coincidir por completo en la descripción de todos los hechos del caso. Llegados a ese punto, los métodos de discusión basados en la experiencia y el razonamiento se tornan inútiles y han de ceder su sitio a la persuasión. Para Stevenson, pues, la razón tiene un lugar en la ética (y un lugar no necesariamente menor ni subsidiario), pero también tiene límites: las actitudes *pueden* expresar en algunos casos diferencias irreconciliables en las preferencias y rechazos que distintas personas manifiestan ante los mismos hechos.

Putnam, por su parte, niega que tenga sentido decir que dos personas coinciden totalmente en la descripción de un hecho pero, simultáneamente, difieren en las actitudes que les llevan a valorarlos de

[21] Ch. L. Stevenson, *Ethics and Language,* New Haven, Yale University Press, 1960; véanse, por ejemplo, las págs. 11 y 19. (Traducción esp.: *Ética y lenguaje,* Barcelona, Paidós, 1984.)

[22] Ibíd., pág. 5. *Ethics and Language,* la obra más relevante de Stevenson, va encabezada por una cita de Dewey en la que se alude a la imposibilidad de mantener separados el discurso empírico y el moral. El capítulo VIII hace un uso intensivo de las ideas deweyanas (como reconoce el autor: véase nota al pie en la pág. 175), y el capítulo XII dedica el primer parágrafo a comentar el análisis de Dewey de los juicios valorativos. Posteriormente, Stevenson redactaría la introducción al volumen 5 de los *Middle Works* de Dewey, que contiene la primera edición (1908) de *Ethics,* de Dewey y Tufts *(John Dewey's Middle Works, 1899-1924,* vol. 5, 1908. Edited by Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1978. With an Introduction by Charles L. Stevenson, págs. ix-xxxiii).

[23] Stevenson, ob. cit., pág. 10.

una determinada manera, ya que, como vimos, para él no hay forma de describir algo sin incorporar al juicio algún tipo de valor. Está claro, pues, que ambos discrepan en términos de sus respectivas teorías semánticas, es decir, sobre si hay o no algo a lo que denominar el «significado descriptivo» de una oración por oposición a su «significado emotivo». Sin embargo, esto no parece afectar de manera decisiva al problema de los desacuerdos morales racionalmente irresolubles. En el caso de Putnam, también la razón tiene un lugar en la ética (tal vez muy importante), pero posee igualmente sus límites, impuestos por una suerte de «inconmensurabilidad normativa» que se manifestaría cuando los miembros de diferentes comunidades, cuyos lenguajes han sido acuñados dentro de tradiciones culturales, sociales, políticas y religiosas también distintas, se adhieren a valores mutuamente incompatibles[24].

Así se pone de manifiesto en sus comentarios[25] a propósito de conceptos éticos «densos» [*«thick» ethical concepts*] como «valiente», «generoso» o «cruel», los cuales se caracterizan por admitir usos descriptivos y normativos indistintamente, sin que su significado sea analizable o «factorizable» en un componente creencial y otro actitudinal. Esto quiere decir que no podemos hacer uso de la función descriptiva de tales conceptos sin comprometernos al mismo tiempo con una valoración; pero, puesto que aprender un concepto es saber cómo usarlo, resulta que tampoco podemos *comprender* un concepto ético denso si no estamos en condiciones de adoptar el correspondiente punto de vista moral: «uno nunca podría adquirir un concepto ético denso si no comparte en alguna medida el punto de vista ético relevante [...], el uso sofisticado de tales conceptos requiere el ser capaz de identificarse de forma sostenida (en la imaginación al menos) con ese punto de vista»[26]. O también: «lo característico de descripciones "negativas" como "cruel", así como de otras "positivas" como "valiente", "bien templado" y "justo" [...], es que para usarlos con un mínimo de discriminación uno ha de ser capaz de identificarse imaginativamente con *un punto de vista evaluativo*»[27]. Cabe suponer, entonces, que cuando dos personas usan de manera sistemáticamente divergente uno de estos conceptos (como en el caso de la

[24] Por lo demás, Stevenson es perfectamente consciente de que las actitudes individuales traducen pautas sociales y comunitarias (ibíd., pág. 13), de modo que ni siquiera en eso cabe detectar una diferencia sustancial con Putnam.

[25] Putnam, *The Collapse...*, ed. cit., págs. 34 y sigs.

[26] Ibíd., págs. 37-38.

[27] Ibíd., pág. 39.

discusión sobre la crueldad de Nerón, que antes mencionábamos), lo que se revela es una diferencia de significado que coloca a los interlocutores en una situación, no tanto de desacuerdo, cuanto de incomprensión mutua.

Por encima de sus distancias filosóficas, el rasgo crucial que Stevenson y Putnam comparten, y que determina su coincidencia última, quizá resulte claro a estas alturas: ambos diseccionan el problema de los desacuerdos morales con un bisturí semántico en la mano, como si el elemento separador capital en los conflictos de valores radicara en los significados puestos en juego. Esa idea, y no la de que puede trazarse una línea divisoria nítida entre hechos y valores, es la que confiere plausibilidad a la hipótesis del desacuerdo moral racionalmente irreductible. También parte de ahí, como es lógico, la conversión del problema en un desafío hermenéutico, en una «cuestión de palabras» que disuelve los desacuerdos morales —con lo que el término «desacuerdo» connota de dinamismo polémico— en paralizantes *malentendidos,* y que sustituye la demanda de investigación efectiva por una llamada voluntarista e imprecisa a la conversación con el otro y a la proyección imaginativa sobre los códigos de valor inscritos en su lenguaje.

Hay una segunda coincidencia entre Putnam y Stevenson que resulta llamativa: los dos autores afirman recoger en alguna medida las aportaciones de John Dewey al estudio de la naturaleza de los juicios de valor. Para Putnam, como hemos visto, la clave estaría en las críticas que aquél dirigió a la dicotomía hecho-valor que está en la base de la doctrina positivista sobre la irresolubilidad de los desacuerdos morales. Por su parte, Stevenson interpreta las ideas de Dewey en un registro *normativo* compatible con su propio análisis *semántico* de tales juicios. Así, ensaya la siguiente reconstrucción de lo que podría haber sido la posición de Dewey respecto del problema de los desacuerdos morales racionalmente irresolubles:

> Dewey no usó la expresión «desacuerdo de actitudes» ni ninguna otra equivalente; pero, como tantísimas otras personas, con toda seguridad tuvo que ser consciente intuitivamente de la clase de desacuerdo a que se refiere [...]. Me atrevo a adscribir a Dewey la siguiente opinión: él reconoció implícitamente la posibilidad lógica de que haya desacuerdos de actitud científicamente irresolubles, así como la posibilidad lógica de que los hombres, aun cuando fueran enteramente racionales, podrían seguir juzgando y actuando los unos en contra de los otros y no de común acuerdo; pero, en aras de sacar el máximo partido del razonamiento científico, presumió acto seguido que tales desacuerdos de hecho no se

> producirían. En otras palabras, él creyó (o «quiso creer») que los hombres con actitudes opuestas dejarían de tenerlas, y en su lugar harían que sus actitudes predominantes etiquetaran las mismas cosas con los mismos valores, *si* se les dejara completar sus dramatizaciones [*dramatic rehearsals*] [...]. En función de esta presunción, adscribió al método de la ética una intersubjetividad propia, no muy alejada de la que poseen las ciencias[28].

Como puede observarse, la opinión que Stevenson atribuye aquí a Dewey se aproxima bastante a la del propio Putnam: se trataría de *confiar* en que, con sólo seguir su curso, la discusión termine por hacer desaparecer el desacuerdo. Es natural que Stevenson no ponga ninguna objeción a esto, ya que en nada contradice su análisis sino que se limita a prolongarlo con una recomendación, fácilmente compartible, que encarece las bondades de la actitud crítica y dialogante[29].

Ahora bien, la tesis de la inseparabilidad de hechos y valores se proponía como una contribución al análisis de los enunciados normativos, no como un enunciado normativo ella misma. ¿A qué debemos atenernos? La situación, poco más o menos, viene a ser la siguiente: si la reconstrucción que hace Stevenson del punto de vista de Dewey es correcta, entonces ese punto de vista no sirve para cuestionar el análisis de los desacuerdos morales del propio Stevenson y, por consiguiente, la pretensión de Putnam de que la tesis de la inseparabilidad de hechos y valores proporciona una alternativa a la ortodoxia positivista está equivocada; pero, si la reconstrucción de Stevenson es errónea, entonces la lectura que hace Putnam de Dewey tampoco puede estar bien, ya que le conduce prácticamente a las mismas conclusiones que Stevenson en lo relativo a los desacuerdos morales irresolubles.

Por fortuna, contamos con la opinión del propio Dewey sobre el análisis de Stevenson, y puede decirse que resulta iluminadora. Por un lado, se manifiesta completamente en desacuerdo con la noción

[28] Ch. L. Stevenson, Introducción al vol. 5 de *John Dewey's Middle Works*, ed. cit., págs. xxv-xxvi. Esas «dramatizaciones» son las hipótesis por las que uno, antes de inclinarse por un curso de acción o por otro, examina qué consecuencias se seguirían en cada caso y cuáles serían las implicaciones últimas de la decisión teniendo en cuenta *todas* las circunstancias.

[29] En *Ethics and Language* (ed. cit., pág. 261), Stevenson ya había señalado que «Dewey, a diferencia del que suscribe, no desea aislar las diferentes tareas del análisis», aludiendo a la separación entre consideraciones de orden lógico y directrices moralmente sustantivas.

de «significado emotivo», por entender que toma «los casos en que factores "emocionales" *acompañan* el aporte de razones como si ese acompañamiento fuera una parte inherente del juicio», confundiendo así la función y el uso de las oraciones con su contenido[30]. No hay, pues, nada en el *contenido* de los juicios valorativos —esto es, en su significado— que los haga diferentes a otros tipos de juicio, por más que una parte importante de su función, cuando son emitidos, tenga que ver con la modificación de las emociones y de las conductas: «De las oraciones éticas tal como normalmente se emplean creo que se puede decir que *todo* su uso y su función [...] es directivo o "práctico" [...], la cuestión es si las características de su *uso* y su *función* hacen que los términos y oraciones de la ética no sean completamente comparables con los de la ciencia en lo que se refiere a su objeto y contenido»[31]. Este planteamiento no sólo distancia a Dewey de Stevenson, sino también de Putnam, en la medida en que desvía por completo la discusión de los territorios del significado. Al negarse a admitir que los factores emotivos y actitudinales resulten esenciales para la *comprensión* del contenido de un juicio valorativo, Dewey se sitúa automáticamente fuera del contexto hermenéutico en el que ambos se debaten. Cuando Dewey criticaba la dicotomía de hechos y valores, no lo hacía bajo la forma de una dicotomía *semántica,* sino directamente *ontoepistémica,* como objetos de indagación pretendidamente independientes.

Pero no es sólo que para Dewey el concepto de «significado emotivo» traslade el análisis de los desacuerdos valorativos al terreno equivocado (volviéndolo en última instancia inabordable en el plano epistemológico, como hemos intentado hacer ver aquí), sino que la idea misma de un tal significado presupone una descripción acientífica de los elementos que integran los juicios que supuestamente lo presentarían. En efecto, el significado emotivo mienta emociones y sentimientos, obviamente, pero no en tanto que éstos ocupan «una posición específica dentro de una situación compleja de la que también forman parte las cosas a las que las "emociones" *responden, conciernen* o *tienden,* sino en tanto que [y aquí Dewey cita literalmente a Stevenson] "designan un estado afectivo que *revela su entera naturaleza en la introspección inmediata,* sin mediación induc-

[30] J. Dewey, «Ethical Subject-Matter and Language» (1945), en *John Dewey's Later Works,* vol. 15. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1978, págs. 127-140; pág. 129 (se trata de una reseña de *Ethics and Language* de Stevenson, aparecido un año antes).

[31] Ibíd., págs. 137-138.

tiva"»[32]. Para Dewey, es evidente que semejante apelación a los contenidos inmediatos de conciencia para esclarecer la noción de «significado emotivo» viola los principios básicos de una psicología científica y asocia el lenguaje de la moral con entidades irreductiblemente subjetivas y, en último término, inverificables. Nada tiene de extraño que, con esos mimbres, el análisis emotivista de los juicios valorativos encuentre luego dificultades insuperables para introducir los desacuerdos valorativos en los parámetros de la discusión racional[33].

Ahora se puede entender hasta qué punto es errónea la reconstrucción que hace Stevenson del punto de vista de Dewey, y de qué forma dicha reconstrucción escamotea las profundas diferencias entre ambos. Dewey de ningún modo aceptaría la idea «intuitiva» de un «desacuerdo de actitud», si «actitud» significa una reacción «emotiva» interna, desgajada de las *cosas* que la provocan. En cambio, si las actitudes se entienden en los términos de la psicología funcionalista del propio Dewey —como elementos no separables de una «situación compleja», interactiva, en la que el individuo construye y modifica sus disposiciones de conducta en respuesta a las demandas de su entorno—, entonces la cuestión de si «los hombres podrán seguir juzgando y actuando los unos en contra de los otros y no de común acuerdo aun cuando fueran enteramente racionales» no está bien formulada. Pues lo que Dewey llamaría «racionalidad», en este contexto, es justamente el método para seleccionar la respuesta que mejor se ajuste a los requisitos de la situación, es decir, el método para establecer reflexivamente *el juicio correcto*. Si los hombres fueran enteramente racionales, juzgarían y actuarían de común acuerdo porque serían capaces de hacer a un lado sus preferencias y aversiones subjetivas, sus impulsos irreflexivos, y tratarían de reaccionar siguiendo sólo el consejo de su experiencia y su raciocinio. Naturalmente, si llamamos «actitudes» a los impulsos irreflexivos, el que los «desacuerdos de actitud» resulten irresolubles por procedimientos científicos no es ya una

[32] Ibíd., pág.134-135.

[33] En una carta a Horace S. Fries de 18 de septiembre de 1945, Dewey resumía así la impresión que le había causado el libro de Stevenson: «en algunos aspectos es mejor que la mayoría de lo que se escribe sobre el método de la ética, pero sus así llamados fundamentos "psicológicos" son horrorosos» (véase *John Dewey's Later Works,* vol. 16, ed. cit., pág. 470, nota de la editora). Pero, ya en su «Theory of Valuation», de 1939 *(John Dewey's Later Works,* vol. 13. Edited by Jo Ann Boydston, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1990), decía que el emotivismo moral descansa en «una pretendida teoría psicológica formulada en términos mentalistas, o en términos de unos supuestos estados de una conciencia interna, o algo por el estilo» (pág. 199).

posibilidad lógica, como dice Stevenson, sino casi un truismo. Aquí están planteadas, en realidad, dos visiones completamente diferentes de lo que debemos entender bajo el nombre de «ética» (y, por extensión, del cometido de los juicios valorativos): la manifestación lingüística de determinadas idiosincrasias personales o colectivas, dadas de una vez por todas y constitutivas de un modo de ser cuasi-esencial, o bien la indagación racional en los modos de desarrollar y transformar reflexivamente nuestros impulsos de aversión y rechazo en la dirección más conveniente para nosotros. Tal diferencia es perfectamente clara a los ojos del propio Dewey:

> La perspectiva teórica sobre las oraciones éticas que constituye una alternativa a la que propone Stevenson es la siguiente: que, en la medida en que factores no-cognitivos o extra-cognitivos entren a formar parte del objeto o contenido de oraciones que pretenden ser auténticamente éticas, justo por eso tales oraciones quedan privadas de las propiedades que una oración debe tener para ser genuinamente *ética*[34].

Pero si las diferencias con Stevenson son ahora claras, no lo son menos en el caso de Putnam y su idea de que toda justificación de un juicio valorativo es «interna». ¿Qué significaría, en los términos que propone Dewey, que un valor tiene una justificación interna? ¿Significará que no podemos saber si nuestra respuesta se ajusta a la situación a menos que veamos las cosas «a través de la lente de ese mismo valor»? En tal caso, estamos entendiendo los valores como una especie de filtro apriorístico que hace que la situación parezca —o, quizá, sea— una u otra. Eso es precisamente lo que hacen las lentes; pero también es, de acuerdo con Stevenson, lo que hacen las emociones y los sentimientos. Luego cabe suponer que la réplica de Dewey a Putnam fuera exactamente la misma que dio a Stevenson: si esos filtros se definen como extra-cognitivos, deben ser eliminados del objeto de un genuino juicio ético; y, si son de índole cognitiva, entonces están sometidos a los métodos habituales de evaluación y crítica haciendo uso de todo nuestro conocimiento disponible:

> Si alguna parcela propia y alguna función importante tiene la teoría moral, yo diría que es criticar el lenguaje de las *mores* dominantes en un momento dado, o en determinados grupos, con vistas a eliminar si es posible de su objeto ese factor [no cognitivo] y

[34] «Ethical Subject-Matter and Language», ed. cit., pág. 137.

> suministrar en su lugar hechos claros, o bases «descriptivas», tomados de cualquier parte que pueda ser relevante en el *conjunto* de conocimientos que se poseen en ese momento[35].

Es evidente, pues, que el lugar de la teoría ética, para Dewey, no es el de la interpretación sino el de la crítica. No se trata tanto de desvelar qué juicios de valor están implícitos en la forma en que un individuo o una comunidad hablan, como de proveer métodos que permitan corregir y mejorar tales juicios y tales usos lingüísticos. Se ha definido el pragmatismo de Dewey, con toda justicia, como una «crítica de la cultura»[36], lo cual significa la crítica de cualquier «comunidad» que se defina a sí misma por la identificación con una determinada lista de valores, o por estar dotada de su peculiar e intransferible juego de «lentes». Esos «valores» son en realidad las *mores* que una teoría ética está obligada a criticar para abolirlas, rectificarlas o potenciarlas, según dicte la investigación. Por contraste con estas comunidades *tradicionales,* la comunidad *democrática* que divisaba Dewey tenía un carácter experimentalista respecto de sus propios juicios valorativos; la cooperación y el falibilismo que recomienda Putnam sólo pueden darse entre éstas últimas —cosa que no deja demasiado espacio para el optimismo respecto de los desacuerdos valorativos más agudos que el mundo tiene hoy en día planteados.

El último punto que quedaría por esclarecer es el de la viabilidad de dicha crítica como tarea *epistemológica,* es decir, si acaso los juicios de valor pueden ser tratados como juicios de conocimiento, objetivos, impersonales y revisables. La teoría ética de Dewey pretende ser una respuesta afirmativa a esa pregunta, pero su discusión rebasa con creces los límites que aquí nos hemos fijado[37]. En lugar de ello, volveremos rápidamente y para terminar a ese par de cuestiones genéricas con las que empezábamos.

¿Existe algún procedimiento sistemático para distinguir los verdaderos desacuerdos de los malentendidos? Si lo que se está buscando es un test al que puedan someterse las discusiones en un punto

[35] Ibíd., pág. 138.

[36] Véase J. M. Esteban, *La crítica pragmatista de la cultura. Ensayos sobre el pensamiento de John Dewey*, Heredia, Universidad Nacional de Costa Rica, 2001.

[37] La cuestión se aborda con todo detalle en «Theory of Valuation» (véase más arriba, nota 33), la contribución de Dewey a la Enciclopedia Internacional de la Ciencia Unificada promovida por los positivistas lógicos. Se trata de una pieza de singular importancia para poner en otra perspectiva el cuadro histórico que dibuja Putnam sobre la relación de Dewey con la tradición empirista.

cualquiera de su desarrollo, seguramente la respuesta debe ser negativa. Como vimos, el malentendido, mientras dura, se experimenta siempre subjetivamente como desacuerdo. Pero ello significa que la condición de «malentendido» es algo que sólo cabe atribuir *con certeza* a una situación de manera retrospectiva, cuando aquél ha desaparecido y, por tanto, se ha restablecido la comprensión. Por consiguiente, esa «objetividad» desde la que alguien puede llegar a decir «creía estar en desacuerdo contigo, pero ahora veo que no nos estábamos entendiendo» no constituye una instancia o un plano de análisis *alternativo* al primero, sino que procede exactamente de la misma situación *en un momento posterior*. Es la comprensión nuevamente alcanzada la que instaura el punto de vista objetivo (más bien, intersubjetivo) que permite interpretar el desacuerdo previo como «sólo subjetivo». O, por decirlo con una paradoja: no se pueden verificar discrepancias de significado allí donde los significados no son compartidos.

De aquí podría seguirse algo parecido a una prescripción metodológica: toda controversia constituye un genuino desacuerdo en tanto no se *demuestre* (en sentido estricto) lo contrario; o bien, si no te *consta* que *era* un malentendido, entonces es que no lo *es*[38]. Hasta cierto punto, esto supone reconocer el carácter «trascendental» de la comprensión, o la obligación cuando menos de presuponer que, sea cual sea la situación, nos estamos entendiendo, y que la no comprensión es un fenómeno ocasional, especificable y, en última instancia, inocuo.

Pero también se siguen consecuencias desde el punto de vista semántico. Llevados de la idea de que el lenguaje satisface con su mera existencia el requisito de la comunicación, podemos llegar a incorporar tantos contenidos al significado lingüístico que la frontera entre desacuerdos y malentendidos se borre por completo. Aquí también se insinúa un lema de apariencia paradójica: cuanto más se ensancha el significado, más se estrecha la comunicación. La conversión de los

[38] Esto es, creo, lo que da sentido a la recomendación de Dewey de no dar nunca por cerrada la investigación y la discusión, pero sin los acentos «voluntaristas» que adquiere en la interpretación de Putnam. Sin duda, la idea evoca también el «principio de caridad interpretativa» reivindicado por Quine y por Davidson. La teoría de la interpretación que ha desarrollado éste último ilumina, a mi entender, lo que el párrafo siguiente deja apenas apuntado. Véase, a este respecto, la excelente aproximación de Ramón del Castillo: «Estructura y contenido de la interpretación: una introducción a la teoría de la racionalidad (I y II)», *Éndoxa: Series Filosóficas,* núm. 5 (1995), págs. 171-1904, y núm. 6 (1995), págs. 133-166.

lenguajes en «visiones del mundo» extingue la discusión y el pensamiento mucho más eficazmente que la dicotomía hecho-valor. Uno y el mismo lenguaje debe poder soportar visiones del mundo múltiples y puntos de vista evaluativos opuestos, si es que el concepto de «discusión racional» va a conservar alguna aplicación.

Capítulo VIII

Tradiciones a medida. Descripción y juicios de valor en el uso del pasado

Nicolás Sánchez Durá

Andan los historiadores en los últimos tiempos preocupados por el uso político del pasado. Muestra de ello son los coloquios, seminarios o números monográficos de revistas dedicados al tema[1]. En todo caso, varía notablemente lo que se entiende por «uso político», y esa variación es concomitante con lo que cada autor considera un relato mistificador del pasado. En lo que sigue voy a referirme a un determinado uso político del pasado al que no suele aludirse. Un uso que se relaciona de inmediato con la construcción —algunos dicen «recu-

[1] Algunos ejemplos son los seminarios *Identitá mediterranea: gli usi del pasato politici,* en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Nápoles, enero de 1999 y los Cursos d'Arrábida *Usages politiques de l'Histoire,* coordinado por Jaques Revel, septiembre de 2000. *Enquete,* revista de l'École d'Hautes Études en Sciences Sociales, dedica un número monográfico del tercer trimestre de 2000 a *Les usages politiques du passé;* también *Pasajes de pensamiento contemporáneo* llamó a su dossier del núm. 1 de 1999, *Los usos políticos del pasado* y Pedro Ruiz, en «La historia en nuestro paradójico presente», en el núm. 9 de 2002 de la misma revista, da cuenta de numerosas publicaciones sobre el tema. Una clara sinopsis y discusión del tópico puede encontrase en el excelente libro de E. Traverso, *Le passé, modes d'emploi. Histoire, mémoire, politique,* París, La Fabrique, 2005.

peración», otros «imaginación» o «invención»— de tradiciones culturales. El uso consistente en afirmar que no podemos juzgar desde nuestro tiempo otros tiempos, que los valores y creencias de cada época son tan diferentes y discontinuos de los nuestros que el historiador debe hacer *epojé* y dedicarse a describir, explicar y comprender, no a juzgar valorativamente. Ahora bien, defender que la comparación y el juicio valorativo son inseparables del proceso de la comprensión no debe entenderse meramente en el sentido de que el estudioso deba emitir algo así como una sentencia moral sobre su ocasional objeto de estudio una vez éste ha concluido; menos aún que su escritura deba asemejarse a una prédica moralista inconfesa o explícita. Tampoco se discuten aquí los problemas éticos y epistemológicos derivados de llamar a declarar ante los tribunales de justicia a los historiadores en cuanto «testigos» o «expertos», como fue el caso en algunos juicios de crímenes contra la humanidad (los procesos Barbie, Touvier y Papón en Francia, o Priebke en Italia...)[2]. Pues, para decirlo de forma gráfica y chocante, resulta pasmoso que a un historiador —como a cualquiera, sea o no científico social— se le exija jurar o prometer «decir la verdad, nada más que la verdad y toda la verdad». No: lo que afirmo es que la comparación y los juicios de valor son —explícita o implícitamente— inseparables de la lógica y del *proceder efectivo* de la misma investigación, la cual no podría prosperar en absoluto sin ellos.

Pues bien, recientemente la defensa de la *epojé* valorativa aparece ligada con cierta frecuencia a usos del pasado relacionados con políticas de nacionalización de las poblaciones. Es así en los casos donde dichas políticas reposan en concepciones culturalistas, objetivas o étnicas de nación. Pero también ocurre en las conceptualizaciones nacionalistas que se auto-comprenden como cívicas o no etnicistas; aquéllas donde se subraya la voluntad política de los ciudadanos o, por decirlo con Renan, aquéllas que entienden la nación como un «plebiscito cotidiano». También aquí se recurre al legado de la tradición cuando se trata de delimitar el cuerpo de civilidad que pretende constituirse, legitimarse o reivindicarse como nación.

La teoría de Renan —con frecuencia citada como ejemplo de nacionalismo político o subjetivo, frente al nacionalismo de corte objetivo o cultural de estirpe romántica— parece un ejemplo privilegiado en este aspecto. Pues si es cierto que Renan no deja de insistir en un principio axiológico y ontológico universalista —«el hombre es

[2] Cfr. E. Traverso, ob. cit., págs. 74 y sig.

un ser razonable y moral, antes de quedar encerrado en tal o cual lengua, antes de ser miembro de tal o cual raza, un adherente a tal o cual cultura»[3]—, no por ello su definición de nación deja de expresar una tensión o ambivalencia entre los dos criterios de individuación que establece. Por una parte, como ya señalara Todorov, el criterio de la voluntad de vivir en común apunta a la libertad del individuo; pero, por otra, el criterio del legado cultural apunta a la determinación externa de éste, no a la libertad sino a la necesidad[4]. Tal tensión entre estos dos criterios se percibe claramente hacia el final de su famosa conferencia:

> Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos son las cosas que constituyen esa alma, ese principio espiritual, y que a decir verdad son una sola. La primera está en el pasado, la segunda en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de mantener la herencia indivisa que se ha recibido. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, al igual que el individuo, es el resultado de un extenso pasado de esfuerzos, de sacrificios y desvelos. El culto de los antepasados es el más legítimo de todos los cultos; los antepasados han hecho de nosotros lo que somos. Un pasado heroico, grandes hombres, la gloria (la verdadera, por supuesto), he aquí el capital social sobre el que se asienta la idea nacional[5].

Cierto es que Renan subraya el aspecto de la libre voluntad de los individuos y que gran parte de su texto está dedicado a deslindar el concepto de nación de determinaciones raciales, étnicas o incluso lingüísticas. Pero acaba pensando un individuo al que difícilmente se le pueden imputar decisiones libres, pues los «hombres no improvisados» que constituyen la unidad nacional son lo que sus ancestros han hecho de ellos. Es así como, aun en esta concepción política y subjetiva del concepto de nación, se reintroduce el legado cultural como criterio de individuación de las mismas, si bien es verdad que de manera subordinada.

Con todo, Renan pone de manifiesto algunos aspectos relevantes para lo que nos ocupa. Pues no sin ambivalencia, como prendido en los cuernos de un dilema, para este defensor de la libertad y del consentimiento de los individuos «el olvido, incluso el error histórico,

[3] Renan, Ernest, *¿Qué es una nación?,* Madrid, Sequitur, 2001, pág. 73.
[4] T. Todorov, *Nous et les autres,* París, Editions du Seuil, 1989.
[5] Renan, ob. cit., págs. 85-86.

son un factor esencial en la creación de la nación, de ahí que el progreso de los estudios históricos resulte a menudo un peligro para la nacionalidad». Causa de ello es que la «unidad siempre se hace brutalmente» y que lo fundamental de una nación consiste en que «los individuos tengan mucho en común, y también que todos hayan *olvidado muchas cosas*»[6]. Es verdad que Renan escribe pocos años después de la guerra franco-prusiana, cuando la Francia derrotada había perdido Alsacia y Lorena en favor del Reich alemán. Su intención es, pues, reivindicar, más allá de la lengua, ambos territorios para Francia y el contexto de sus afirmaciones son los conflictos entre dos grandes estados-nación, o mejor, entre un estado-nación consolidado y otro en proceso de constitución e integración. Justo el tipo de entidades políticas que los renovados nacionalismos sin estado europeos cuestionan. Lo irónico del asunto es que las afirmaciones de Renan pueden muy bien aplicarse a éstos, pues los procesos más o menos fuertes de nacionalización de las poblaciones que ellos auspician reduplican las pautas de aquellos estados-nación históricos que impugnan.

Fijaré desde ahora mi posición respecto del uso político del pasado que pretendo criticar: quiero defender que la abstención de juicio valorativo es insostenible tanto desde un punto de vista moral y político cuanto desde un punto de vista epistemológico. De hecho, es una actualización del relativismo más estéril que no sólo enmascara o no capta la lógica de la comprensión, sino que encierra al que lo sostiene en una incoherencia dialógica. Por otra parte, entraña graves riesgos en el uso que hagamos del pasado para la constitución de una conciencia histórica pública y en el uso político de la historia más allá de los ámbitos académicos. O dicho de otra manera: me parece una actualización del más vetusto historicismo, por decirlo en términos propios de los historiadores; o del más rudimentario punto de vista «emic», por decirlo en el lenguaje de la antropología socio-cultural. Pues lo cierto es que tal problema —el de si es conveniente, legítimo y no una mera distorsión injustificada juzgar valorativamente aspectos de otras culturas, épocas, formas de vida, mentalidades o asuntos semejantes— ha sido y es recurrente tanto en el ámbito de la Historia como en el de la Antropología.

* * *

Cierto es que hay diferencias entre Antropología e Historia. Podría afirmarse que, en sus respectivos cánones constitutivos, si la pri-

[6] Renan, ob. cit., pág. 35 y 39. El énfasis es mío.

mera mira hacía los márgenes, la segunda mira hacia atrás; si la Antropología mira a los que no forman parte de nuestra genealogía, la Historia mira hacia nuestros ancestros. Pero también es cierto —Geertz lo ha señalado— que hoy ya no es tan fácil hacer tal distinción, pues ambas suelen mirar hacia atrás y hacia los lados. Ricoeur afirma que alteridad de lo extranjero, alteridad del pasado y alteridad de la inscripción se conjugan para fijar el conocimiento histórico en el ámbito de las ciencias del espíritu. No cabe aquí detenerse en este punto, pero creo que gran parte de la Antropología posterior al periodo clásico —es decir, posterior a la II Guerra Mundial— satisface esa triple conjunción, si bien es cierto que aún permanecen manifestaciones del *field work,* santo y seña de la disciplina, que caracterizan muchos de los actuales trabajos etnológicos o etnográficos. Sin embargo, más que especular sobre los criterios de delimitación e identidad de ambas disciplinas, mejor es considerar —como criterio pragmático— la producción bibliográfica de las últimas décadas. Si aplicamos el metodológico *look and see* de Wittgeinstein, estudios como *La caída del hombre natural* de A. Pagden, *La conquista de América* de Todorov, *El queso y los gusanos* de Ginzburg, *La vida cotidiana de los dioses griegos* de Detienne, *¿Creyeron los griegos en sus mitos?* de Veyne, *Negara* o *Tras los hechos* de Geertz, y *Montaillou, aldea occitana* de Le Roy Ladurie, por citar casos muy diversos, ¿son estudios históricos o antropológicos? En dependencia de los ámbitos académicos y supra-universitarios de las diferentes áreas lingüísticas, la lista de casos podría ser interminable. Ocurre que la pregunta se hace difícil de contestar a medida que nos alejamos de los casos paradigmáticos de cada una de las disciplinas, mientras que es fácilmente resoluble cuando de éstos se trata. Pero lo nuevo es el creciente número de estudios de «género confuso». Incluso en lo que respecta al trabajo de campo como nota distintiva de la Antropología, el asunto se complica de tener en cuenta lo que ha dado en llamarse Historia del tiempo presente. Pues aquí el trabajo de archivo se combina con los testimonios y las entrevistas a supervivientes, testigos o víctimas[7] (que cumplen el papel de los informantes clásicos de la antropología), y con documentos —compartidos por historiadores y antropó-

[7] Cfr. *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli,* París, Seuil, 2000, pág. 437 y C. Geertz, *Avalaible Light,* Princeton, Princeton University Press, 2000, cap. V, especialmente págs. 118 y sigs. (Trad. esp. bajo el título *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos,* Barcelona, Paidós, 2002c). La parte de la edición original inglesa no incluida en esta edición española apareció publicada por separado, en C. Geertz , *Los usos de la diversidad,* Barcelona, Paidós, 1996.

logos— donde la inscripción no es escritural, sino imágenes pictóricas o fotográficas, ya sean estáticas o cinemáticas. Cabe preguntar, de nuevo, si los capítulos del libro de Peter Burke acerca del uso de las imágenes como evidencia histórica sobre la cultura material, los estereotipos de los otros, o los niños y las mujeres en la vida cotidiana, son estudios de Historia o de Antropología[8].

Por tanto, para lo que nos ocupa, las diferencias entre Antropología e Historia pueden dejarse un tanto al margen, porque lo cierto es que ambas tratan de estudiar lo otro, lo diferente, lo ajeno, según modos y maneras muy semejantes (especialmente en ciertas escuelas historiográficas)[9]. Si bien, también para lo que nos ocupa, hay una diferencia largamente trabada en lo que ha sido el desarrollo efectivo de ambas disciplinas. Como ha señalado Marcel Detienne —pero Detienne es profesor de historia social y cultural, mitología y antropología de la civilización griega en la Universidad Johns Hopkins—, «cuando un antropólogo se encuentra con un historiador, en el momento de saludarle debe saber que la historia, hablo de la ciencia, nació nacional, mientras que la antropología siempre fue comparativa por naturaleza»[10]. Más tarde, en el cuarto apartado, volveré sobre este aspecto, pues los que defienden la *epojé* valorativa en la comprensión de lo ajeno suelen apoyarse en la afirmación de que sólo se puede comparar lo comparable, y que es de la incomparabilidad de donde se deriva la imposibilidad del juicio valorativo.

De manera que, en ambos saberes, de lo que se trata es del privilegio y unicidad que concedemos a lo particular, de cómo lo pensamos en relación a nosotros, pensamiento y relación que, ya sean de una clase u otra, alterará sustancialmente cómo entendamos ese «nosotros», que es lo que debe interesarnos. Pues el problema no es tanto que el pasado esté al servicio del presente, sino para qué lo está. En definitiva, si las llamadas ciencias humanas y sociales deben interesarnos no es por afán de erudición desprovista de vida, incluso contraria a la vida, ni en cuanto técnicas de control y organización social, sino en tanto pueden posibilitar otras formas de imaginarnos con vistas a una vida mejor. Es en razón de esa opción axiológica respecto de la Historia o de la Antropología por cuanto afirmo que ese uso del pasado consistente en subrayar la «individualidad irrepetible e in-

[8] P. Burke, *Visto y no visto,* Barcelona, Crítica, 2001.

[9] Véase a este respecto J. Serna y A. Pons, *La Historia cultural. Autores, obras, lugares,* Madrid, Akal, 2005.

[10] M. Detienne, *Comparar lo incomparable,* Barcelona, Península, 2001, págs. 29-30.

comparable de situaciones históricas» comporta el riesgo moral y político de encontrarse «inerme frente a la inercia de lo establecido, transformándose en abogado de lo existente por estar históricamente transmitido» (y así «el famoso comprender se cambia fácilmente en un todo justificar», como afirma J. J. Carreras respecto del historicismo alemán de Ranke a Meinecke, y como puede afirmarse de todo particularismo que sólo admite análisis inmanentes[11].

* * *

En efecto, los que propugnan la abstención de juicio valorativo acerca del pasado lo hacen bajo el supuesto implícito de que todos los individuos históricos —sea cual sea su concreción, ya sean personas, acciones, prácticas o entes colectivos— tienen el mismo valor, pues éste, no siendo la comparación posible ni deseable, sólo puede decidirse a partir de criterios y pautas internas al objeto de estudio. Ahora bien, el que afirma para todos los casos una igualdad de valor afirma *eo ipso* que nada vale; la misma noción de valor queda anulada, pues ésta tiene el sentido de señalar el conjunto o sistema de nuestras preferencias: algo tiene valor para nosotros porque lo preferimos frente algo que no nos vale. Y ésta no es una cuestión empírica, sino conceptual, puesto que atañe a cómo usamos nuestro lenguaje, a las relaciones de significación trabadas en la multiplicidad de nuestros enunciados en diversas ocasiones y contextos.

El caso es que de la abolición de la noción de valor se derivan unas consecuencias insospechadamente perniciosas en lo que respecta a la memoria y su ejercicio. Creo que es mérito de Todorov haber subrayado, en un contexto de constantes invocaciones algo simplistas a la memoria *tout court,* un aspecto no por sencillo menos relevante: que memoria y olvido no son los términos de una oposición simple, ya que el olvido es parte constitutiva del ejercicio de la memoria[12]. Sólo desde la superchería de un intelecto divino omnisciente puede imaginarse un acceso transparente y completo al pasado, al presente y al futuro. En cuanto aquí tratamos de inteligencias humanas, lo que propiamente se opone no es memoria y olvido, sino la *supresión* (el olvido) y la *conservación,* siendo la *memoria* el resultado de la relación de ambos aspectos. Por tanto, es constitutivo del ejercicio de la

[11] J. J. Carreras, *Razón de Historia,* Zaragoza, Marcial Pons, 2000, pág. 58.

[12] T. Todorov, *Los abusos de la memoria,* Barcelona, Paidós, 1995. Más extensamente, véase *Memoria del mal, tentación del bien,* Barcelona, Península, 2002.

memoria *la selección* de lo llamado a ser conservado de entre el acervo de nuestro pasado. Verdad es que esa selección no siempre es consciente y voluntaria, pero no es menos cierto que en muchas ocasiones nos dedicamos a hacer ejercicios de memoria, nos esforzamos por traer al recuerdo —o a echar en el olvido— lo que nos interesa según contextos y circunstancias variables. Ahora bien, cuando no se trata de la memoria personal, sino de esa extensión analógica del término (cuajada de problemas), me refiero a lo que ha dado en llamarse «memoria colectiva», la recuperación selectiva del pasado está manifiestamente tensada por el uso público que quiera hacerse de él. Lo cual pone de manifiesto la presencia explícita o implícita de un sistema de preferencias personales, grupales, comunitarias o institucionales, según sea el carácter de los sujetos implicados en tal ejercicio. En los casos personales, de no ser el estudioso un solipsista rayano en el autismo, tales preferencias o intereses los pensará, si no como universales, sí cuando menos como susceptibles de ser generalizables por preferibles. De manera que aquéllos que, inadvertidamente o no, todavía se guían por el ideal de una distante objetividad de las ciencias de la naturaleza previo a la crítica de la concepción positivista de ese tipo de ciencias, al descartar todo juicio de valor, al excluir toda posibilidad de selección, convierten el estudio histórico y la conciencia histórica pública que de él puede derivarse en una acumulación indistinta que lastra o impide el proyecto de imaginar formas de vida preferibles. O peor aún: intentan pasar como neutralidad científica lo que no es sino un mejor o peor disimulado sistema de valores (siquiera sea el de su concepción positivista de la propia actividad).

Por otra parte, el extremar ese punto de vista —el abstenerse de valorar por mor de no distorsionar lo que se considera incomparable e irreductiblemente diferente— aboca al que lo mantiene, bien al silencio, bien a la incoherencia dialógica si es que sigue hablando de cualquier cosa. Pues, o bien de lo que habla tiene algo que ver con nosotros, o no lo tiene. Si tiene algo que ver con nosotros, si atañe a nuestras vidas, entonces es ineludible la comparación y el juicio. Por el contrario, si no hay ningún sentido que pueda ser común a los otros y a nosotros, entonces mejor callar porque el discurso queda abolido. Nótese bien: he dicho «sentido», no «acuerdo», pues sólo es posible estar de acuerdo o en desacuerdo sobre algo que entendemos, sobre cierto sentido compartido. El caso es que la Antropología, disciplina con más momentos de crisis de identidad que la Historia, ya se enfrentó a esa disyuntiva: o aceptar que hay un cierto sentido común a los otros y a nosotros, o callar. Fue después del periodo clási-

co de la disciplina —a partir de la II Guerra Mundial y el incipiente periodo de descolonización— cuando se planteó tal cuestión, una vez definida la Antropología como una «sociología de los primitivos» (Lucy Mair). Si podía servir para auto-comprendernos aquéllos que no éramos «primitivos», entonces la Antropología era algo más que un saber sociológico exclusivamente referido a los otros. Pero si tal uso no era posible, entonces surgía otra pregunta no menos urgente: ¿para qué practicarla? ¿En tanto privado solaz de corazones aventureros, o para el mejor conocimiento de los otros con el fin de administrarlos política y económicamente de forma eficaz? Como es obvio, esta última posibilidad la cerraban los mismos movimientos anticoloniales. Fue mérito de Michel Leiris, etnólogo atípico, haber sido uno de los primeros, si no el primero, en captar nítidamente la situación[13].

Cierto es que hoy no podemos obviar la fuerte carga etnocéntrica de una definición de la Antropología que reposaba sobre la mal formada y problemática distinción «civilizados»/«primitivos» construida en el seno del evolucionismo cultural, teoría que elevó la disciplina a su estatus académico cuando menos en los países anglófonos. También es notorio que esa distinción conceptual fue descartándose a partir de los años 50, tanto debido a la imposibilidad lógica de definir absolutamente lo simple —siendo el criterio de simplicidad el usado por los evolucionistas para determinar lo primitivo—, cuanto por huir de sus peligrosos efectos morales y políticos. Pues la distinción entre civilizados y primitivos convertía a todo lo diferente en una suerte de apunte bastardo o abortado de lo civilizado, es decir, del marco de referencia cultural del antropólogo (como botón de muestra recuérdese la categorización que hizo Fraser —y toda la tradición intelectualista británica, como la denominó Evans-Pritchard— de la magia como física bastarda o falsa ciencia).

En el mismo sentido, en el caso de la Historia fue el impulso de huir de la contemplación del pasado «como una colección de injusticias, supersticiones y errores» lo que llevó al historicismo alemán a criticar el supuesto de «una naturaleza humana encuadrada en una teoría del progreso, que obligaba a juzgar a cada edad no en función de sí misma, sino por lo que aportaba al progreso general y uniformizador»[14]. Creo que, palabra por palabra, la afirmación sobre el histo-

[13] Cfr. M. Leiris, *L'ethnographe devant le colonialisme*, en *Cinq études d'ethnologie*, París, Gallimard, 1997.

[14] J. J. Carreras, ob. cit., pág. 41.

ricismo de Meinecke puede hacerse también respecto del particularismo de Boas y Ruth Benedict cuando ambos se enfrentan al evolucionismo cultural por parecidas razones. Y así es como aparece la perspectiva «emic», mucho antes de que Pike estableciera técnicamente la distinción «emic»/«etic».

Sin embargo, oponerse a los efectos indeseables del evolucionismo y su categoría central de progreso —tal y como pretendieron los historicistas en la Historia y los particularistas en la Antropología— no tiene por qué conducirnos de un punto de vista indeseable a otro peor. En este trance también cabe tener en cuenta el agua de la bañera y el bebé que puede colarse, a la vez, en el sumidero. Es decir: evadir lo que justamente pretendieron esquivar los historicistas y los particularistas no aboca indefectiblemente ni a postular la incomparabilidad, ni a la abstención del juicio valorativo o a renunciar a la crítica y, por ende, a un comprender que al cabo es un todo justificar. Y ello, no ya por las razones hasta ahora esgrimidas, sino por la lógica misma de la comprensión de lo ajeno. Pues esa pretensión de comprender *from nowhere,* de pretendida objetividad, como si fuera posible comprender las acciones humanas sin implicar la precomprensión y la comprensión de mis propias asunciones culturales, es deudora en varios aspectos de una concepción que quiere analogar el estudio de los fenómenos humanos a los naturales, tal y como eran concebidas las ciencias de la naturaleza antes de la crítica a la concepción positivista de las mismas.

Continuaré, pues, mi argumentación en tres apartados: en primer lugar, criticaré la tajante dicotomía entre hechos y valores. En segundo lugar, expondré de qué manera la comparación, en tanto necesaria para la comprensión, implica el juicio valorativo. Por último, criticaré un supuesto no explícito de los partidarios de la incomparabilidad y de la *epojé* valorativa, a saber: su concepción de las culturas o de las épocas como unidades uniformes o consensos rígidos, como «gotas de pura sangre cultural» o «cristales semánticos», por utilizar las expresiones de Geertz referidas a lo que llama concepción integral y configurativa de la identidad cultural.

* * *

Los partidarios de abstenerse de toda valoración en las interpretaciones culturales o históricas suponen, explícita o implícitamente, que puede establecerse una distinción tajante entre dos tipos de discurso entre los cuales no caben puentes o transiciones posibles: el discurso fáctico o descriptivo y el discurso valorativo. Infringir esa dis-

tinción excluyente supondría, o bien cometer una falacia moralista (fundamentar una predicción sobre un estado de cosas futuro en un juicio moral sobre la situación presente), o bien una falacia naturalista (consistente en pasar de una premisa fáctica a un juicio moral)[15]. Un ejemplo propuesto por Ulises Moulines, algo modificado, puede mostrar cómo la afirmación de esas dos falacias es, a su vez, una meta-falacia. Considérese esta conversación entre dos personas:

A.—¿Sabes que Gómez Olivas estranguló a un colega suyo?
B.—¡Cómo! ¿Se volvió loco?
A.—No; aunque eso es lo que está tratando de hacer creer al claustro y a la policía.
B.—Pero entonces, ¿fue un acto irreflexivo, preso de la ofuscación?
A.—No, todo indica que lo tenía muy planeado. Desde que iniciaron una polémica pública, Gómez Olivas daba a entender que su colega deliraba, que no podía con su conciencia de culpa, que desde niño tenía tendencias suicidas y que se iba a quitar de en medio asfixiándose. Además, pensó que no le iba a pasar nada porque es un hombre con mucha influencia en ciertos ambientes académicos y políticos.
B.—Pero, entonces, ¿qué motivo tuvo?
A.—Quería vencer en la polémica y que el otro quedara como un desequilibrado indigno de crédito.
B.—¡Ese Gómez Olivas es un canalla y un cobarde!

Si consideramos este diálogo, observamos que todas las afirmaciones de A son cuestiones de hecho, donde se predican de Gómez Olivas atributos físicos, psicológicos, sociológicos... menos la conclusión, donde B, por fin, hace una valoración moral del profesor estrangulador. Según los que defienden la dicotomía tajante entre hechos y valores, éste sería un caso claro de falacia naturalista, pues desde premisas fácticas se infiere un juicio de valor. Y, sin embargo, esa conversación argumentativa es perfectamente razonable, tan razonable que gran parte de las interpretaciones morales de nuestra vida son de tipo semejante. Incluidas las jurídicas, por cierto, donde en algún momento se establece la crueldad, la mala fe, etc., a partir de cuestiones de hecho que se consideran probadas (alguien aprovecha la oscuridad de la noche, etc.). El ejemplo del profesor estrangulador

[15] U. Moulines, «Hechos y valores: falacias y meta-falacias. Un ejercicio integracionista», *Isegoría,* núm. 3 (1991), págs. 26-43.

muestra que mantener una dicotomía estricta entre lenguaje descriptivo y lenguaje valorativo es falaz. Ya sea en las ciencias de la naturaleza, ya en las disciplinas humanas, en cuanto de lo que tratamos es de interpretaciones, nuestro lenguaje de referencia, históricamente construido, con sus valoraciones implícitas y explícitas, es el único con el que podemos dar cuenta de nuestras experiencias a través de descripciones (si bien, en este punto, entre el lenguaje ordinario y los lenguajes teóricos de las ciencias de la naturaleza hay algunas diferencias en cuanto a especificación y regimentación en las que aquí no cabe detenerse).

Otra manera de abordar la crítica a la tajante distinción entre lenguaje fáctico y lenguaje valorativo se puede tomar de la discusión que mantuvo Peter Winch con Karl Popper respecto del carácter de las normas morales. Popper defendía que las normas morales son lógicamente similares a las decisiones; también que hay un dualismo irreductible entre hechos y decisiones, estableciendo por tanto una dicotomía exhaustiva entre normas morales y hechos. El punto de vista de Winch era que «hay ciertos aspectos de la moralidad que hacen necesario decir que no está enteramente basada en la convención sino que, por el contrario, es presupuesta por cualesquiera convenciones posibles»[16]. Pero de las dos partes del argumento de Winch sólo nos interesa ahora la primera, consistente en criticar —para abandonarlo— el dualismo irrebasable entre hechos y normas.

Cierto es, afirma Winch, que a la gramática del término «norma» pertenece el decir que un sujeto puede, voluntariamente, suscribir o no una norma dada. Pero de ello no se deduce que *siempre* tenga sentido pensar en la posibilidad de no aceptar *cualquier* norma. Es obvio que ciertas normas pueden ser siempre transgredidas (pagar impuestos, por ejemplo). Sin embargo, para pasar a la afirmación de que *siempre* se puede no acatar *cualquier* norma habría que probar que, respecto de *cualquier* norma, es imaginable que los miembros de una sociedad no la siguen con más frecuencia que la observan. Winch defiende que en ciertos casos fundamentales la idea de no adherirse, o adherirse voluntariamente, a ciertas normas es algo ininteligibledebido a ciertas características del concepto de vida social de los seres humanos[17]. Ello muestra que el concepto de «decisión» no es el concep-

[16] «Nature and Convention», en *Ethics and Action,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972, pág. 51.

[17] Los dos casos que explícitamente expone son: la norma de hablar con intención de decir la verdad y la norma de la integridad, en el sentido de que las acciones

to fundamental de la moral. Pues una decisión sólo puede tomarse en el contexto de una forma de vida con un determinado sentido, y una decisión moral sólo puede tomarse en el contexto de una moral. De manera que una moral no puede basarse en decisiones. Ahora bien, ello se debe a que lo que hace una decisión inteligible es su relación con los *hechos* que acotan la situación en la cual se toma esa decisión. Es cierto que, en cualquier situación en la que alguien toma una decisión, siempre es concebible decir que bien podría haber tomado una distinta. Pero decir eso es una cosa, y otra muy diferente es afirmar que siempre sería inteligible y sensato que tomara otra. Sirva un ejemplo del propio Winch. Supongamos que dos personas discuten, una de ellas a favor y la otra en contra, sobre la liberalización de la ley del aborto. Después de discutir, la segunda acepta los argumentos de la primera y admite que la argumentación que ahora suscribe es inobjetable. Sin embargo, a la hora del referendo vota contra la liberalización de la ley. Es verdad que podemos imaginar a alguien tomando esa decisión en ese contexto, pero su conducta nos parecería sin sentido. Mucho más aún si *siempre* actuara así: aceptando argumentaciones racionales, pero tomando después decisiones que niegan esas premisas. Se diría de una persona tal que su conducta es una insensatez, que es incapaz de tomar decisiones racionales.

De nuevo encontramos aquí, por otros derroteros, una conclusión semejante a la comentada a propósito del malvado profesor estrangulador. Es cierto que en estos casos la relación existente entre premisas fácticas y decisiones no es idéntica a la relación entre hechos y teoría que se da en las ciencias naturales, pero ello sólo pone de manifiesto que hay muchas clases de relación entre premisas fácticas y conclusiones. Más que un dualismo excluyente, lo que tenemos es una gran variedad de clases de enunciados fácticos y de diferentes clases de decisiones (piénsese en las argumentaciones de la política, del arte y su crítica, de la economía, etc.). Ciertamente los hechos son

propias nos comprometen de cara al futuro. El más inclusivo concepto de «integridad» es a las instituciones lo que el de sinceridad al lenguaje. Si no supusiéramos como norma la intención de decir la verdad, la comunicación se colapsaría. Si supusiéramos que la no-integridad o inconsecuencia fuera la norma, los roles sociales y la sociedad misma se colapsarían. En todo lo dicho acerca de la sinceridad y la integridad no se prejuzgan las formas culturales que puedan adoptar; ni tampoco se dice nada sobre el peso moral preciso que puedan tener en diferentes contextos; ni mucho menos se afirma nada sobre la eventual conveniencia de transgredir esas normas en determinados contextos.

dados, pero ello no equivale a afirmar que lo que hace que un hecho sea considerado en cuanto tal sea también inmediatamente dado, sino que emerge desde las diferentes formas en que los hombres viven (ya sean consideradas desde un punto de vista transcultural o histórico). Lo cual no quiere decir que tengamos que desechar absolutamente la distinción entre hechos y valores, entre lenguaje descriptivo o fáctico y lenguaje valorativo. En general, hay que entender tal distinción como una de grado, y no de género, donde en cada discurso caben muy diferentes densidades de una y otra cosa. Sólo el análisis circunstanciado nos puede señalar cuándo estamos realmente cometiendo una falacia, una indebida transición entre el «ser» y el «deber ser».

En cualquier caso, *en passant,* hemos puesto de manifiesto algo acorde con lo señalado por Ricoeur en su libro *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli:* que, dado el carácter de nuestros enunciados, la interpretación, y sus supuestos, recorren los tres niveles del discurso histórico: el nivel documental, el nivel de la explicación/comprensión y el nivel de la representación literaria del pasado[18]. Lo mismo podría decirse de la Antropología. Paso, pues, al segundo momento de mi argumentación: cómo la comparación, en tanto que necesaria para la comprensión interpretativa, implica el juicio valorativo, estando éste presente en los tres niveles del discurso histórico.

* * *

En efecto, ya Kuhn, después de las interpretaciones polémicas que suscitó *La estructura de las revoluciones científicas,* alertó de que inconmensurabilidad no significaba incomparabilidad[19]. Al contrario, para poder determinar el grado de inconmensurabilidad que puedan tener dos teorías, o dos lenguajes, lo primero es compararlos. Puede decirse entonces que la comparación y el contraste son un momento ineludible de la comprensión. Si esto es así, tal comparación y contraste de lo ajeno no pueden hacerse sino en mi lenguaje de referencia, ¿en cuál otro si no? O dicho de otra manera: es imposible proceder a tal comparación si no es desde la precomprensión y comprensión teórica que tenemos de nosotros mismos. De manera que situamos tentativamente una acción, una práctica o un conjunto de

[18] P. Ricoeur, ob, cit., pág. 235.

[19] T. S. Kuhn, «Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad», en *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos,* Barcelona, Paidós, pág. 95 y sigs.

ellas, como correspondientes u opuestas a algún aspecto de las que constituyen nuestra vida. Cierto, lo que nos molesta de las concepciones evolucionistas es que en su caso tal proceder concluía indefectiblemente en un juicio que entendía lo ajeno como algo defectivo respecto de lo propio. Ese era el caso de Frazer —y los neo-frazerianos de los años 60-70, como Jarvie— al considerar la magia como falsa ciencia o física errada. No obstante, para nuestra discusión lo relevante es que hay algo que nos sigue uniendo a Frazer, puesto que compartimos con él cierto sentido de la realidad y ciertos principios muy generales que caracterizan lo que se considera un buen argumento o una inferencia aceptable. Por ejemplo, aunque ya no interpretamos —como él hacía— los ritos propiciatorios de la lluvia como falsa física, sino como una expresión emocional o como la representación de la satisfacción sustitutiva del deseo de que llueva, con todo seguimos compartiendo con Frazer que es *verdad* que los ritos no propician la lluvia. Charles Taylor acierta cuando afirma que «no podemos decir que comprenderlos sin distorsión (a los otros) significa mostrarlos como no equivocados en cualquier aspecto importante»[20].

Pero vengamos a un ejemplo más próximo perteneciente a la construcción de tradiciones, que suele ser, como dije, el campo abonado para las afirmaciones de incomparabilidad y, por ende, de abstención de juicios de valor. El caso de un uso conmemorativo del pasado: el año de los Borja, celebrado el curso 2000-2001 en Valencia, año también del V centenario de la promulgación de bula papal que fundó la Universidad de Valencia-Estudio General. En ese contexto, un artículo de prensa de tono irónico[21], que recordaba la responsabilidad de Roderic de Borja, el papa Alejandro VI, en la justificación de la conquista de América, su donación al reino de Castilla y su evangelización —con el ingente dolor y las masacres que todo ello acarreó—, produjo una virulenta polémica periodística en la prensa local, con alguna ramificación más allá. Afirma Todorov, distinguiendo entre testigo, historiador y conmemorador, que los dos primeros someten a las pruebas de la verdad sus relatos, mientras que tal caso no ocurre en el caso del tercero; también afirma que la historia complica y la conmemoración simplifica, «puesto que su objetivo más frecuente es procurarnos ídolos para venerar y enemigos para aborre-

[20] Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos,* Barcelona, Paidós, 1997, pág. 209.

[21] Cfr. N. Sánchez Durá, «All along Borja overdose», *El País* (ed. de la Comunidad Valenciana, Apuntes núm. 46, 8 de enero de 2001).

cer»; que la primera es sacrílega y la segunda sacraliza[22]. Lo interesante de este caso es que los tipos del conmemorador y del historiador se sintetizaron en varias personas movidas por el mismo interés: la reivindicación de la gloria de «una de las familias valencianas más ilustres y poderosas de la historia...» Es significativo que, entre todos los arrebatos de la polémica, fuera recurrente como último recurso el argumento de que el historiador debía limitarse a «comprender y no a juzgar» a Alejandro VI, porque «era un personaje de la Historia y no un político al cual pedirle explicaciones», que los Borja eran «unos personajes que se comportaban conforme pedía su tiempo...», etc.

Sirva, pues, el papa Borja y su primera bula americana como caso para ilustrar la afirmación de que la comparación y los juicios de valor son inseparables de la lógica —en el sentido de proceder efectivo— de la comprensión misma. En la Bula *Inter Caetera*[23] Alejandro VI hace donación «a perpetuidad» de la Indias a Isabel y Fernando, consagrándoles «dueños de ellas, con llenero, libre y absoluto poder, autoridad y jurisdicción». También puede leerse que de todas las obras la preferible es la «exaltación» de la fe católica de forma que se procure «el abatimiento de las naciones bárbaras y la reducción de las mismas a nuestra fe». Ahora bien, según Alejandro VI, nadie con más méritos que los reyes de Castilla y Aragón, «como lo da a entender la reconquista del reino de Granada del poder tiránico de los moros». Así pues, el texto establece una conexión entre abatir naciones bárbaras, reducirlas a la fe católica, la consideración de los moros como bárbaros, y estimar que el régimen político de éstos es «tiránico». Esa conexión es lo que principalmente justifica para el agente, el Papa Borja, su donación.

Es cierto que para comprender el asunto es preciso referirse a muchas premisas no explícitas que forman parte de la comprensión que de sí misma tenía la iglesia romana tal como se expresaba en su lenguaje. Y así, ciertamente, hay que implicar en la interpretación del texto que los moros eran un caso problemático, pues según el propio esquema conceptual dominante era difícil considerarlos bárbaros, ya que la categoría de «bárbaro» era entendida positivamente (como buen salvaje) o negativamente (como mal salvaje), pero en todo caso como equivalente a salvaje no civilizado. El problema de la categorización de los moros provenía, pues, de que a partir de la más visible

[22] T. Todorov, *Memoria del Mal, tentación del Bien,* ed. cit., pág. 159.

[23] Utilizo la versión de la bula que aparece reproducida en el anexo documental de J. Bestard y J. Contreras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos,* Barcelona, Barcanova, 1987, págs. 361-362.

evidencia empírica —sus conocimientos científicos y sus técnicas, tal como se mostraban en las realizaciones materiales de sus sociedades— no podía afirmarse sin más que fueran salvajes en el sentido estricto de la palabra. Y aquí viene a ayudarnos en la interpretación, y a Roderic en su justificación, esa coletilla de «poder tiránico» propio de los moros. ¿Por qué? Pues porque, según los libros de la *Política* de Aristóteles —donde se establece la teoría de la servidumbre natural—, el siervo por naturaleza es el bárbaro y los criterios para determinar la barbarie son, o bien la incapacidad absoluta para vivir en régimen político —de ahí la reiterada cita de la *Ilíada* en la época: bárbaro es el que vive «sin tribu, sin ley, sin hogar»—, o bien la ausencia de un régimen político racional, es decir, la vida bajo un régimen tiránico. Pero el aserto aristotélico es reinterpretado por San Agustín en su *De Civitate Dei* de manera que «donde no hay verdadera justicia, por mucha que sea, o parezca justicia, como es en los que carecen de cristiana fe, ni hay derecho, ni justicia, y muy poco se puede llamar verdadera república»[24]. *Ergo* el que no vive bajo las prescripciones de la verdadera religión vive bajo un régimen tiránico, luego es un bárbaro, luego los moros son bárbaros aunque no sean estrictamente salvajes selváticos.

Lo que me interesa subrayar es el proceder seguido en la interpretación de un hecho para comprender —en el sentido de «captar»— su peculiaridad. Cierto que he tenido que involucrar elementos propios del lenguaje del agente, o de su autocomprensión, o de su imagen del mundo, o como quiera decirse. Procediendo de semejante modo he obtenido mayor claridad sobre sus motivos y razones. Pero ello en absoluto equivale a afirmar que me abstengo de juzgar, pues los criterios de clasificación de lo humano y la teoría de la servidumbre natural de Aristóteles, así como las concepciones agustinianas sobre el verdadero régimen político, me parecen falsos, o incorrectos e indeseables, algo con lo que no me puedo comprometer o ante lo que pueda sentirme indiferente. Ahora bien, precisamente *son esos mismos aspectos implícitos que no comparto los que me hacían en principio obs-*

[24] Tomo la cita de Fray Bartolomé de Las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, Obras Completas, Ángel Losada (ed.), Madrid, Alianza Editorial, 1988, vol. 8., página 1584. En «Soberbia, racionalidad y sujeto en el discurso antropológico clásico» —en M. Cruz (ed.), *Tiempo de subjetividad*, Barcelona, Paidós, 1996—, he mostrado cómo esta asunción conceptual —a saber, la irracionalidad o, en su caso, racionalidad defectiva de los que no viven bajo el régimen cultural y político de la «verdadera religión»— es compartida incluso por los que parecen más distantes de dicha asunción (el propio Las Casas).

curas y opacas las razones del papa Borja y los que, por ello, han disparado el proceso interpretativo que busca la clarificación de lo ab initio *parcialmente inteligible o ininteligible.* Luego, de forma similar al caso de los ritos propiciatorios de la lluvia, lo inmediato es la comparación y contraste de una acción, institución o práctica, o conjunto de ellas, ajenas y en principio no perspícuamente comprensibles, con acciones, instituciones o prácticas que corresponden a mi forma de vida (en este caso una concepción laica y democrática de la política y una afirmación de la igual dignidad de todos los hombres). Pero a la vez que se establece el contraste comparativo, hay una valoración de lo ajeno. Y no supone ninguna objeción a lo dicho el estar de acuerdo con la afirmación que encontramos al recordar la crítica de Winch a la estricta distinción entre hechos y valores, a saber: que las decisiones morales posibles dependen de la moral en la que surge el problema, ya que no cualquier problema moral se suscita en toda moral dada.

Pues aceptar que los problemas morales, y las decisiones que eventualmente se tomen por parte de los sujetos, dependen de los diferentes contextos morales no significa que nosotros nos abstengamos de señalar el hueco, a veces el abismo, moral que ello supone. Los casos de genocidio y guerra pueden ser ejemplos privilegiados: son multitud los testimonios, tanto de los verdugos como de las víctimas, que afirman que los más graves horrores y crueldades son posibles debido a la negación de la humanidad del masacrado. Recientemente Joanna Bourke[25] ha subrayado el componente racial de la guerra de exterminio en la URSS, no sólo por parte de las *Einsatzgruppen* de las SS, sino también de las tropas de la *Wehrmacht* frente a los judíos y «las razas eslavas». También muestra cómo la invasión de Polonia fue concebida como una guerra de aniquilación. Bien es cierto que Hitler había dado la directriz «sed inmisericordes, sed brutales» a los soldados del ejército, pero no lo es menos que un análisis de los diarios de guerra de los soldados rasos revela que la manera habitual de referirse a los polacos era «gentes primitivas», «infrahumanos», etc. Quizá por ello se deportó al 15 por 100 de los niños polacos para trabajar como mano de obra esclava en Alemania; quizá por ello, mientras que el 2 por 100 de la población francesa murió en la guerra, la cifra se elevó al 20 por 100 en Polonia. No habrá que insistir en la deshumanización de los judíos antes de su exterminio industrial. Pero hay muchos otros casos reveladores: el comportamiento del ejercito japonés en China desde 1937, o la venganza generalizada

[25] Cfr. J. Bourke, *La segunda guerra mundial. Una historia de las víctimas,* Barcelona, Paidós, 2002.

de las tropas del Ejercito Rojo en suelo alemán, donde se consideraba a las mujeres botín de guerra y las violaciones en masa o el pillaje inmisericorde fueron práctica generalizada. En todos ellos, los ejecutores de las crueldades no mostraban arrepentimiento, las propias autoridades las alentaban y algunos poetas las cantaban como coraje y sentido de la equidad[26].

Seguramente, el soldado soviético —que había vivido la barbarie de la invasión y retirada alemanas, visto sus campos, pueblos y ciudades arrasados y quemados, sus familiares y próximos muertos o torturados— endurecido por el hambre, la fatiga y el miedo, espoleado por el instinto de supervivencia y confortado por la fraternidad guerrera, no veía ninguna objeción a su comportamiento en la lucha final contra el fascismo. Ahora semejantes relatos nos horrorizan. El *Requerimiento* era un documento notarial que portaban las tropas en su avance a través de las tierras todavía no exploradas del Orbe Novo[27]. Se leía al entrar en contacto con poblaciones extrañas, aunque las más de las veces ya reducidas a sangre, fuego y perros —según relata Fernández de Oviedo. En cualquier caso, nunca habrían entendido nada. No sólo por estar redactado en castellano, sino por ser un condensadísimo compendio teológico-jurídico que, invocando la autoridad del rey Fernando y su hija la reina Juana, hacía un somero resumen desde el Génesis al establecimiento del papado, también de la donación que Alejandro VI había hecho de esa parte del mundo, para acabar exigiendo que «reconozcáis a la iglesia por señora y superiora del Universo mundo, y al Sumo Pontífice [...] y en su nombre al rey o a la reina [...]» Ahora bien, amenazaba, «y si no lo hicierdes, y en ello dilación maliciosamente pusierdes (aceptar tal señorío) [...] nosotros entraremos poderosamente contra vosotros y vos haremos guerra por todas las partes y maneras [...] y vos subjetaremos al yugo y obediencia de la iglesia y de sus Altezas y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos y como a tales venderemos [...] e vos tomaremos vuestros bienes y vos haremos todos los daños y males que pudiéremos, como a vasallos que no obe-

[26] Bourke cita *Noches prusianas,* poema de Solzhenitsyn, como muestra de la desolación: Un gemido, acallado por las paredes. / La madre, herida, aún alienta. / Su hijita está en el colchón, / Muerta. ¿Cuántos se le han echado encima? / ¿Un pelotón? ¿Acaso una compañía? / Una chica se ha convertido en mujer. / Y la mujer en un cadáver. / Todo se ha reducido a frases sencillas: / ¡No olvidéis! ¡No perdonéis! / ¡Quien a hierro mata a hierro muere! / ¡Ojo por ojo, y diente por diente! / La madre suplica: *Töte mich, Soldat!* (¡Mátame, soldado!).

[27] Puede verse una reproducción del *Requerimiento* en el apéndice documental de , J. Bestard y J. Contreras, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos,* ed. cit.

decen [...]» El *Requerimiento* estuvo en vigor hasta 1573, cuando se elimina de las *Ordenanzas de su Majestad hechas para los nuevos descubrimientos y pacificaciones.* Entonces la partida ya estaba jugada: al cabo de un siglo, la población era una décima parte de la del momento del descubrimiento y en Nueva España quedaba un millón de los veinticinco que encontró Cortés. Seguramente, el soldado que avanzaba por aquellas tierras extrañas, justificado por el Requerimiento, a su vez legitimado por la Bula del Papa Borja en él explícitamente aludida, no veía ningún problema moral en aperrear y descuartizar a las poblaciones amerindias, consideradas infrahumanas por bárbaras y paganas. También en este caso no nos mostramos indiferentes y todo el asunto nos horroriza. No importa el tiempo transcurrido.

No hace falta ser evolucionista, ni compartir la filosofía de la historia de Hegel, para que algunos desarrollos históricos nos parezcan ganancias que no deben perderse si es que no queremos hacer saltar nuestra identidad moral por los aires. Ejemplos de ello son cierto universalismo, en el que todos los seres humanos cuentan o nos esforzarnos para que cuenten, para que sean sujetos de pleno derecho; el no tolerar el daño físico, el sufrimiento y la muerte violenta; el conmovernos ante ello e intentar formas de reparación y ayuda (que se conciben, claro está, de muy diversas formas)[28]; o, ya que hemos hablado de papas, defender una concepción laica del Estado que conciba las creencias religiosas como asunto privado y no como normas a las que deba someterse la legislación civil.

No hace falta adoptar una perspectiva estrictamente comparatista para afirmar que el proceso interpretativo inevitablemente comporta la comparación. Verdad es, como recordábamos al citar a Detienne, que la Antropología ha tenido una vocación comparativa mayor, mientras que la Historia ha sido proclive —salvados desarrollos recientes cada vez más abundantes— a estudiar sus objetos «en sí mismos». Pero también los trabajos canónicamente etnográficos estudian esto y aquello —aquel rito de paso, aquella práctica mágica— de forma aislada, «en sí mismos». Jürgen Kocka, defensor de los análisis comparativos en la llamada «historia social crítica», cuando repasa la historiografía alemana y anglosajona reciente, repetidamente afirma que «la historia, como disciplina especializada, no ha mostrado durante largo tiempo inclinación especial por la comparación»[29].

[28] De nuevo estoy de acuerdo con Taylor, aunque no con la totalidad de su reflexión.

[29] J. Kocka, «La comparación histórica», en *Historia social y conciencia histórica,* Madrid, Marcial Pons, 2002, págs. 58-59.

Por cierto que Detienne, en su crítica a la falta de comparatismo entre los historiadores, afirma no tanto que ese proceder metodológico esté totalmente ausente, sino que lo habitual es realizarlo entre marcos nacional-estatales próximos en el ámbito europeo, esquivando así las comparaciones entre contextos espacio-temporalmente alejados y, por tanto, la cooperación con los estudios antropológicos Sin embargo, las observaciones de Kocka, más mesuradas en este punto, parecen oportunas: esa frecuencia de la comparación entre naciones-estado europeas se debe, en gran medida, a que el material y fuentes empíricas de los siglos XIX y XX se encuentran en formas específicamente nacionales (estadísticas, archivos de las asociaciones profesionales, legislaciones o documentos orales, como puedan ser los recuerdos de las experiencias bélicas, etc.). Pero si se trata de asuntos de claro solapamiento entre Historia y Antropología, sea el caso de cómo las sociedades han gestionado el recuerdo de sus derrotas o de su culpa (el ejemplo es suyo), entonces Kocka no duda en aconsejar la comparación entre épocas en el seno de espacios mayores, como puedan ser la antigüedad clásica greco-romana y la edad moderna europea.

Debo insistir, no obstante, en que no es meramente este tipo de comparación la que afirmo que está ineludiblemente implicada en la interpretación del pasado, sino aquella que se deriva del hecho de que, *ab initio,* no puedo más que partir de los supuestos conceptuales y valorativos de mi lenguaje de referencia cuando abordo la interpretación. Siquiera sea como síntoma, creo que ese aspecto se muestra cuando Kocka quiere cualificar la historia comparativa en «sentido cabal». Esta se caracteriza por la comparación sistemática de las semejanzas y diferencias de dos o más fenómenos históricos con el fin, no sólo de describirlos y explicarlos fehacientemente, sino también, y a la vez, con el propósito de «formular afirmaciones de amplio alcance sobre acciones, experiencias, procesos y estructuras históricos». Pues bien, vayamos con el síntoma: ese sentido cabal, afirma Kocka, debe distinguirse «de aquellos trabajos en los cuales las comparaciones aparecen sólo de pasada, marginal o implícitamente [...] a través de comparaciones insinuadas entre el antes y el después. Semejantes proto-comparaciones se encuentran con frecuencia»[30]. Creo que esas *proto-comparaciones* —por utilizar el término de Kocka— son ineludibles debido a nuestro *home language,* dada la imposiblidad de *the view from nowhere,* el exilio cósmico o la perspectiva del ojo de Dios (entre Nagel, Quine o Putnam, el lector escoja).

[30] Ibíd., págs. 43 y 44.

Asunto relativamente diferente es el proceder comparativo estricto, donde se busca establecer semejanzas y disparidades entre dos o más unidades de análisis. Bien con el fin de, a través del contraste, mejor comprender lo que las hace peculiares; bien con el propósito de, resaltando las coincidencias, llegar a generalizaciones. De nuevo en este punto se muestra de otra manera —lo vimos en referencia a Winch— la no tajante distinción entre decisiones y hechos que acotan el sentido de tales decisiones, a la vez que éstas contribuyen a delimitar lo que será tomado como evidencia fáctica. Cuando Kocka revisa los usos y riesgos de la comparación, es recurrente su advertencia sobre «los elementos decisionistas» que la práctica comparativa comporta. Las decisiones que deben tomarse son diversas, si bien refieren especialmente a la pregunta que se formula (por mor de la cual se establecen y orientan las comparaciones) y a las exigencias que conllevan los diferentes tipos de argumentos en que se inscribe una comparación (habida cuenta de los distintos contextos y propósitos). Considerar el nacionalsocialismo alemán según los conceptos de «fascismo» o de «totalitarismo» permite unas comparaciones u otras: «ambas comparaciones son legítimas. Cuál de ellas se acomete, depende de lo que *interese* conocer»; decidir entre comparaciones sincrónicas o diacrónicas «tampoco [...] puede adoptarse *a priori,* sino que depende de lo que *interese* conocer». En general, la elección de las unidades de comparación «no puede llevarse a cabo sin recurrir a elementos decisionistas, pues la realidad histórica carece a menudo de delimitaciones unívocas, que, sin embargo, tienen que presuponerse...»[31]. Luego, al cabo, tras las decisiones siempre aparece lo que nos interesa, es decir, un juicio de valor.

Que el juicio histórico difiera del juicio judicial en que éste es cerrado (en algún momento se dicta sentencia definitiva), mientras que en el caso de la historia los «círculos concéntricos» de la explicación se reabren de continuo de forma que la historia se reescribe mil veces, no anula la implicación del juicio de valor en la interpretación histórica. Tampoco es relevante, para lo que nos ocupa, que el régimen de la verdad sea normativo en el caso de la justicia, mientras que en el la historia sea provisional, parcial, asintótico y, por más que también sometido a pruebas, no adquiera el carácter de la demostración[32]. Pues la reapertura de la escritura de la historia no sólo se debe a las nuevas aportaciones o reinterpretaciones del archivo, o a la consideración de

[31] Ibíd., págs. 50 y 52-53. (Los subrayados son míos.)
[32] Cfr. Traverso, E., ob. cit., págs. 77-78.

nuevas causas y razones en el momento explicativo/comprensivo; también se debe a los diferentes intereses y valores que se muestran en las renovadas representaciones literarias del pasado[33]. Unos documentos y no otros, un modelo u otro, una escala u otra, una articulación de la intriga u otra, mostrar o contar.... En todos esos niveles de la práctica histórica se muestra la centralidad de la selección: y seleccionamos una cosa u otra porque la juzgamos preferible en función del interés, porque la valoramos de una manera determinada para que el pasado ilumine nuestro presente y el futuro pueda ser acorde con nuestras renovadas aspiraciones. E, insisto, al cabo, siempre aparece lo que nos interesa, es decir, un juicio de valor.

Lo cual se pone especialmente de manifiesto en el caso de los llamados «revisionismos» históricos. Recientemente, Enzo Traverso ha analizado los desplazamientos semánticos del término «revisionismo» desde su aparición a partir de la polémica suscitada por Bernstein en la socialdemocracia alemana, a finales del siglo XIX, cuando llamó a «revisar» ciertas concepciones de Marx. Traverso repasa y periodiza diversos casos de revisiones históricas que han merecido el calificativo de revisionistas. El asunto es ciertamente complejo y delicado, pues la inapelable crítica historiográfica que merecen algunas revisiones históricas —el caso más obvio es el revisionismo que niega el judeocidio, o la justificación del terror nazi como supuesta respuesta defensiva ante el terror bolchevique (no muy lejano del reciente revisionismo español del alzamiento militar y la subsiguiente guerra civil, que pretenden justificarse por una supuesta bolchevización antidemocrática de la II República— no puede desembocar en una visión normativa de una historia estabilizada (en ciertos casos, estatalizada) que acabara coartando la libertad necesaria para cumplir la ineludible función crítica de la historiografía. Porque, como Traverso afirma, hay revisionismos de naturalezas muy diferentes: «hay algunos fecundos, otros discutibles y otros, por fin, profundamente nefastos»[34]. Ahora bien, lo que me interesa señalar es que su análisis muestra cómo unos y otros revisionismos suelen «volver a poner en cuestión, más allá de una interpretación dominante, una conciencia histórica compartida, una *responsabilidad* colectiva respecto del pasado»[35]. Por eso suelen trabarse en «acontecimientos fundadores» (la Revolución

[33] P. Ricoeur, ob. cit., págs. 421 y 442 y sigs.

[34] E. Traverso, ob. cit., pág. 117. En español puede encontrarse una versión de este capítulo de su libro, en E. Traverso, «Revisión y Revisionismo», *Pasajes de pensamiento contemporáneo,* núm. 14, 2004.

[35] Ibíd., pág. 116. El énfasis es mío.

francesa, la Revolución bolchevique rusa, el fascismo o el nazismo, la guerra árabe-israelí de 1948, son sus ejemplos; la conquista de América y el desarrollo del imperio español, podríamos añadir aquí dado mi ejemplo). Pero lo que merece subrayarse es que tales relecturas y reinterpretaciones tienen un sentido que va «bastante más allá de la interpretación de una época», pues conciernen a «nuestra manera de ver el mundo en que vivimos y nuestra identidad en el presente». Traverso escribe «identidad», sin más. Pero antes escribe «responsabilidad», un concepto clave de la moral. Creo no malinterpretarlo si afirmo que lo que anda en juego a la hora de juzgar la pertinencia o no, la validez o no, de los distintos revisionismos históricos es la identidad moral que nos sugieren o proponen; el mundo y las formas de vida —para el presente y el futuro— que de ellos se derivan o, cuando menos, apoyan en la tarea política de persuasión social.

Pues, ciertamente, en estos casos cabe —igual que frente a cualquier estudio histórico— la crítica epistemológica y metodológica: la eventual falta de complejidad, el silenciar o desconocer éste o aquel archivo, la no consideración de estudios previos relevantes, la deficiencia en la aducción de pruebas, la incoherencia argumentativa, etc. Pero lo que parece irrebasable, lo que nos parece intolerable o aceptable depende de la *perspectiva* más general adoptada. La identidad moral desde la que se aborda el estudio y, a la vez, se nos propone. No otra cosa parece defender Habermas al hacer suyo el punto de vista del jurista Klaus Günter respecto de cómo «afrontar públicamente la historia de la criminalidad política» con, señala, *carácter general.* Habermas defiende que las imputaciones explicativas de los historiadores tienen una función diferente ya sea en relación a la «autocomprensión *ético-política* de los ciudadanos» o en relación a «los discursos *morales* y *jurídicos*». Estos últimos atañen a las personas contemporáneas de los hechos; en cuanto a los descendientes, lo que les interesa «como ciudadanos» es lo sucedido «con relación a sí mismos». Es decir, les interesa comprender «la matriz cultural» que hizo posibles aquellos hechos, «qué elementos de *aquellas tradiciones* que constituyeron entonces un fatal trasfondo motivacional todavía son operantes y qué hace falta revisar»[36]. Ahora bien, siguiendo a Günter, Habermas declara que las cuestiones de imputación de responsabilidades «no dependen sólo de los hechos, sino también de nuestra for-

[36] J. Habermas, «Sobre el uso público de la historia», en *La constelación posnacional,* Barcelona, Paidós, 2000, págs. 48 y 49. El énfasis es mío.

ma de mirar los hechos». Es decir, que «en la mirada histórica hacia el pasado» lo que atribuimos a la «libertad» o a la «coacción», qué límites ponemos a la «culpa» o a la «disculpa», la estimación del «verdadero alcance de la responsabilidad», depende de «nuestra comprensión de la libertad», de «cómo nos valoremos en tanto personas responsables», de lo que nos exijamos en tanto «actores políticos». De manera que —concluye— «la forma en que, en esa mirada retrospectiva a la historia, veamos distribuida la culpa y la inocencia refleja *también las normas* según las cuales estamos dispuestos, como ciudadanos de ésta República, a respetarnos mutuamente». Y en este punto el historiador ya no puede reclamar la distancia que proporciona el estatuto de experto, es «como todos nosotros»[37].

* * *

Para concluir abordaré un supuesto, más o menos implícito, de los partidarios de la incomparabilidad y de la *epojé* valorativa. Los que defienden el juicio inmanente al objeto histórico estudiado piensan las épocas, las culturas, las sociedades... con una uniformidad y homogeneidad a todas luces falsa. Cuanto más alejadas de nosotros en el tiempo o en el espacio, más homogéneas las consideran. Ello se debe a un mal entendimiento de una afirmación correcta: que el significado se construye socialmente[38]. Ahora bien, afirmar que el significado se construye socialmente no equivale a imaginar las sociedades como un conjunto de mónadas semánticas sin ventanas. Por ello, piensan que los individuos están totalmente determinados en su acción, sin margen alguno para el disenso o para las conductas que se desvían de la norma, como si en un determinado periodo no hubiera más que un juicio moral posible que le co-perteneciera. En su último libro, Clifford Geertz critica esta noción integral y configurativa de la identidad cultural que la concibe bajo la óptica fundamental del consenso. Una concepción que piensa las diferentes culturas en tanto que unidades sin fisuras, totalidades absolutamente integradas, de límites precisos y perdurables, vistas bajo el aspecto de un paisaje puntillista que al cabo compone un mundo moteado de culturas distintas, donde cada una de ellas es una unidad compacta, homogénea, simple y uniforme.

En esa imagen, o modo de representación, tiene la Antropología y su recepción una parte considerable de responsabilidad. Otra

[37] Ibíd., pág. 54.
[38] Cfr. C. Geertz, *Los usos de la diversidad,* Barcelona, Paidós, 1996, pág. 78.

parte le corresponde a filosofías de la historia como la de Herder. En el caso de la Antropología, esa concepción puntillista de las culturas proviene del tipo de trabajo de campo que los antropólogos llevaron a cabo en situaciones políticas muy diferentes a las actuales. Que tras la I Guerra Mundial el crecimiento del trabajo de campo participativo y prolongado —la famosa observación participante— se diera en islas del Pacífico (Malinowski y sus argonautas) o en comunidades reducidas africanas (Evans-Pritchard y los Nuer o los Azande) trasformó la concepción genérica de la cultura, propia del evolucionismo, en una concepción configurativa de la misma. Cultura era lo que los pueblos tenían en común, cada uno la suya propia. Pero después de la II Guerra Mundial no sólo los procesos políticos de descolonización y de formación de nuevos estados, sino el decrecimiento mismo de esos pueblos —pueblos de la selva o del ártico, del océano o del desierto— hizo que los antropólogos miraran hacia ámbitos más complejos (hubo un tiempo en que la antropología inglesa hizo tema de investigación la cuenca del Mediterráneo, y hoy hay programas antropológicos de investigación bien establecidos sobre Europa, incluso sobre el muy «exótico» proceso de toma de decisiones en la administración europea de Bruselas).

Todo ello condujo a que la concepción configurativa de la cultura se volviera inmanejable por imprecisa. Entiéndase bien: no es que la progresiva desaparición de ese tipo de pueblos encapsulados hiciera desaparecer un determinado tipo de culturas, sino que el que la Antropología mirara a otro tipo de comunidades condujo a un cambio en la concepción misma de cómo fueran las culturas, los criterios de individuación de éstas y de la identidad cultural. De hecho, cuando ahora se considera aquel tipo de sociedades, ya no se las estudia según el mismo concepto de cultura que antes se aplicaba. Pues siempre, antes y ahora, las sociedades no estaban aisladas, ni carecían de diversidad interna. De manera que la cultura, esta cultura o aquélla otra, ya no puede ser avistada como lo hacía la concepción configurativa: como un consenso sobre lo fundamental, sobre lo verdadero, lo bueno y lo bello; o, si se prefiere, como un consenso sobre concepciones, sentimientos y valores.

Si los partidarios de la incomparabilidad y la abstención de juicio llevaran su particularismo hasta las últimas consecuencias, si atendieran a la diversidad que en apariencia defienden, verían que ésta es mucho mayor, pues grupos, subgrupos e individuos excepcionales o anómalos configuran una enmarañada trama de diferencias culturales. Una trama de trazos discontinuos, en constante desplazamiento

y metamorfosis[39]. No todas las sociedades tienen el mismo grado de complejidad y de dinamismo, pero todas son complejas y dinámicas. No es cierto que en tiempos de Aristóteles fuera inevitable la defensa de la esclavitud natural y la noción conexa de barbarie. El mismo Aristóteles en la *Política,* cuando se dispone a exponer su teoría, afirma: «otros creen que la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa, ya que es violenta»[40]. Y, cierto, el poeta Filemón y el filósofo Metrodoro, entre otros, eran contrarios a la esclavitud. Aún antes, el sofista Antifonte había afirmado «a los hijos de los buenos padres los respetamos y los veneramos, pero a los que no son de buena casa ni los respetamos ni los veneramos. En esto nos comportamos mutuamente como bárbaros, puesto que por naturaleza todos, bárbaros y griegos, somos hechos por naturaleza iguales en todo. Basta observar las necesidades naturales de todos los hombres. Todas ellas pueden procurárselas todos, y en todo esto no se distingue nadie de nosotros, ni que sea bárbaro, ni griego»[41]. Nótese que la primera parte de la cita hace referencia a la ausencia de una virtud moral, y es en referencia a la esfera moral cuando se establece la igualdad de bárbaros y helenos.

En el mismo sentido, en los tiempos del descubrimiento y la conquista se discutió el alcance de la Bula, si el dominio concedido a Isabel y Fernando era temporal o espiritual, etc. Que había una diversidad de voces lo muestra la misma polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Pero no sólo había diversas voces «aquí», también las había «allá». Para cerciorarse basta consultar *La visión de los vencidos* de León Portilla, o *La Conquista de América. El descubrimiento del otro* de Todorov. Diversidad que afecta a los propios amerindios, puesto que los mismos aztecas o méxicas eran a su vez valorados y juzgados por los pueblos a ellos sometidos, o con los que entraban en constantes guerras de frontera para capturar a los futuros sacrificados, etc. Jonathan Glover se sirve del informe de C. R. Browning sobre el comportamiento de «los hombres ordina-

[39] Sobre el proceso moderno de licuefacción de las identidades, así como su carácter aceleradamente transitorio, su optatividad en el ámbito personal y su lógica tentativa o experimental según una racionalidad de finalidades, véase Bauman, Z. *Identitat,* PUV, 2005, *passim.*

[40] Aristóteles, *Política* 1253b, traducción de Manuela García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

[41] *Sofistas. Testimonios y fragmentos,* traducción de Antoni Piqué Angordans, Barcelona, Bruguera, 1985, págs. 223-224.

rios» del Batallón 101 de policía de la reserva en las matanzas de judíos polacos para afirmar que su creciente brutalización no fue la causa de su conducta sino, por el contrario, el efecto de su participación en los asesinatos. Pero Joanna Bourke, basándose en el mismo informe, relata el caso de August Zorn, que no pudo soportar seguir participando en el fusilamiento de las mujeres, niños y ancianos del pueblo de Zozoefow[42]. Siempre cabe la excepción moral.

Luego a la hora de interpretar las acciones de un agente, caben diversas valoraciones contemporáneas de los motivos y razones que inspiran o justifican aquéllas, y no hay duda de que entre ellas puede haber unas más próximas que otras al acervo axiológico del historiador o del antropólogo. No ya como miembro de una comunidad cultural, ella misma plural, sino como individuo que en uso de su libertad transciende el legado de la tradición a la que pertenece, aunque necesariamente no de forma absoluta debido a las condiciones lógicas de la duda, como puso de manifiesto el Wittgenstein de *Sobre la certeza*.

En el caso de la Antropología, Lévi-Strauss fue tajante al respecto, precisamente en el doble contexto de su aclaración de qué debe entenderse por racismo —huyendo de definiciones imprecisas movidas por las buenas intenciones— y de la defensa del pluralismo cultural. Aportando el testimonio de Lowie, que había estudiado a los indios crow y los hopi entendiéndose perfectamente con los primeros y soportado mal a los segundos, el antropólogo francés afirma que —al pertenecer a una cultura que tiene un estilo de vida y «un sistema de valores distintivo»— hay culturas «muy diferentes» que no le seducen: «si los estudio como etnólogo, lo hago con toda la objetividad e incluso con toda la empatía de la que soy capaz. Ello no obsta para que ciertas culturas acuerden peor que otras con la mía»[43]. No sé si hoy resultaría políticamente incorrecto reproducir los severos juicios que a Lévi-Strauss le merece el Islam a mediados de la década de los años 50 —cuando menos el que se extiende al pie de las montañas de Cachemira, desde Rawalpindi a Pesháwar—, pues si bien su censura es general, la experiencia descrita es local. Todo lo contrario de su simpatía por el budismo: «hoy contemplo a la India por encima del Islam; pero la India del Buda, antes de Mahoma, quien, *para*

[42] Cfr. J. Glover, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo xx*. Madrid, Cátedra, 2001, pág. 477, J. Bourke, ob. cit., págs. 130-131. Ambos se refieren a C. R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battaglion 101 and the Final Solution in Poland*, Nueva York, Harper Perennial, 1993.

[43] C. Lévi-Strauss, *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pág. 207.

mí, europeo, y porque soy europeo, se eleva entre nuestra reflexión y las doctrinas más próximas a ella, como el burdo aguafiestas que separa las manos de Oriente y Occidente interrumpiendo una ronda que las destinaba a unirse». Ahora bien, cuando sintetiza las razones de su malestar frente al Islam, afirma: «en él vuelvo a encontrar el universo del que vengo: el Islam es el Occidente de Oriente»[44]. Es esta aparente paradoja la que tematiza al final de *Tristes trópicos*, en el último apartado del libro cuyo epígrafe lleva, significativamente, el título de *El regreso*.

Se dedica allí, justo antes de su severo juicio sobre el Islam, a inspeccionar un dilema que trasciende ese caso. O bien el etnógrafo se adhiere a las normas de su sociedad y, por tanto, las otras no le inspiran más que una mezcla de curiosidad y reprobación, o bien se entrega totalmente a las sociedades ajenas, quedando dañada su objetividad porque, en cualquier caso, ha renunciado a una de ellas (la suya). Este dilema reviste varias formas. Si juzgamos a otros grupos sociales en función de fines comparables a los nuestros, entonces juzgaremos que en unas ocasiones algunos grupos son superiores a nosotros mientras que en otras son inferiores; sin embargo, es indudable que así reservamos una posición privilegiada a nuestras normas y costumbres. Por el contrario, si aceptamos que en la gama de opciones abierta ante las sociedades cada una ha hecho una elección, y éstas son incomparables y tienen el mismo valor, entonces cedemos a «un eclecticismo que nos prohíbe repudiar nada de ninguna cultura: ya sea la crueldad, la injusticia y la miseria contra las cuales protesta a veces esa misma sociedad que las sufre. Y como esos abusos también existen entre nosotros, ¿qué derecho tendremos a combatirlos de manera definitiva si es suficiente con que se produzcan fuera para que nos inclinemos ante ellos?» Habla Lévi-Strauss de la paradoja que supone un etnólogo «crítico a domicilio y conformista fuera», un etnólogo que «si actúa en su medio, se priva de comprender el resto; pero, si quiere comprender todo, renunciará a cambiar nada»[45]. Sabida es la solución que adopta ante este dilema: el estudio etnológico debe

[44] Cfr. *Tristes Trópicos,* Barcelona, Paidós, 1992, págs. 462 y 459, respectivamente. El énfasis de la primera cita es mío. Reproducir aquí su análisis comparativo del Islam y del Budismo no es posible. Compárense los capítulos «Taxila» y «Visita al Kyong», precisamente los dos últimos del libro. Los cuales merecen incluso un análisis retórico que pondría de manifiesto lo que, por otra parte, se afirma explícitamente con una dureza exenta de toda veladura: su aversión por el Islam y su simpatía por el budismo.

[45] Ibíd., págs. 439-440.

buscar las invariantes de toda sociedad para construir un modelo «que ninguna reproduce fielmente», que «no corresponde a ninguna realidad observable», pero que debe orientar toda investigación social. Ahora bien, si preguntamos en qué dirección, entonces las asunciones de lo propio aparecen en Lévi-Strauss de forma fulgurante, sin cortapisas: es Rousseau, «el más etnógrafo de los filósofos [...] Rousseau nuestro maestro, Rousseau nuestro hermano [...] a quien cada página de este libro hubiera ser podido dedicada». Rousseau es el que nos debe guiar para encontrar la forma del hombre natural inmanente al estado social, para desentrañar los principios de la vida social «que aplicaremos a la reforma de nuestras propias costumbres y no de las sociedades extrañas»[46].

Cuando Kocka revisa las funciones metodológicas del proceder comparativo en sentido estricto, afirma que desde una perspectiva paradigmática la comparación muestra la «especificidad cultural e historicidad» de los conceptos que el historiador maneja. De manera que «provoca la reflexión sobre la lengua y, por tanto, sobre la posición cultural del investigador que compara»[47]. En efecto, ello es así, y nada se ha dicho aquí todavía de la lógica propia de la mutación de las propias valoraciones que puede darse en el proceso interpretativo de lo ajeno, de la elasticidad de esos cambios y de sus límites. Puede afirmarse, con razón, que si lo deseable son únicamente certezas caseras, entonces a qué tanto ajetreo en la consideración de lo ajeno. Lo que pretendo no es, por supuesto, la reiteración satisfecha y autoindulgente de lo propio. Mi propósito ha sido defender que la lógica de la interpretación comporta necesariamente la comparación y el juicio de valor. En un primer momento, ello no puede sino realizarse desde los valores y sistema de preferencias implícitos en el lenguaje de referencia del intérprete. Pero ello no equivale a afirmar que el juicio siempre deba concluir en el rechazo, en el juicio negativo, de lo ajeno. En cualquier caso, en el esclarecimiento del modo de revisión de las propias creencias y valores deben distinguirse situaciones diferentes: aquéllas en las que los otros son copresentes y, por tanto, interlocutores posibles; y aquéllas donde la alteridad refiere a gentes del pasado y, por tanto, imaginar una conversación sólo es una metáfora. En este punto Antropología e Historia divergen, y la primera, si es que su estudio versa sobre poblaciones coexistentes con el investigador, suele transmutarse en filosofía política, siquiera sea en

[46] Ibíd., pág. 446.
[47] J. Kocka, ob. cit., págs. 48-49.

la forma del debate sobre el multiculturalismo o la interculturalidad, sobre el alcance y límites de la tolerancia. No es posible en este texto abordar la complejidad que tal discusión ha adquirido en las últimas décadas.

Sin embargo, la reconstrucción histórico-tipológica que Ricoeur realizó de la virtud de la tolerancia, precisamente en relación a las tradiciones culturales, me parece acertada y oportuna[48]. Entiende Ricoeur los avatares históricos de esa virtud como un doble proceso de *deslegitimación* del derecho de impedir y de *desarme* del poder de impedir. En un primer momento, que corresponde a la Paz de Wetsfalia y del Edicto de Nantes, la forma de la tolerancia podría condensarse en el aserto: «soporto, a mi pesar, lo que desapruebo porque no tengo el poder de impedirlo». Un segundo momento, que supone un punto de equilibrio inestable entre la crítica y la convicción, corresponde al ecumenismo de Erasmo o de Leibniz y su fórmula puede resumirse así: «desapruebo vuestra manera de vivir pero me esfuerzo en comprenderla, aunque no pueda adherirme a ella». El tercer paso ya no supone una verdad compartida, sino el reconocimiento del derecho al error: «desapruebo vuestra manera de vivir pero respeto vuestra libertad de vivir a vuestro modo porque reconozco el derecho de manifestar públicamente esa libertad». Es el momento ilustrado de donde se derivan los derechos de opinión, expresión, asociación, publicación, manifestación..., la libertad positiva, el igual derecho a participar activamente en la constitución del poder político. En la siguiente formulación hay una presunción de verdad en el otro: «ni apruebo, ni desapruebo, las razones por las que vivís de manera diferente a la mía, pues puede ser que esas razones expresen una relación con el bien y la verdad que se me escapa debido a la finitud de la comprensión humana». Pero justicia y verdad se reúnen ahora con el riesgo de una implosión de la verdad y, por tanto, la tolerancia puede transformarse en indiferencia. El quinto eslabón, «acepto todas las maneras de conducir la vida propia con la condición de que no se inflija un daño a los otros, con la condición de que no se hiera manifiestamente a terceros», supone una política —y una moral— minimalista: evitar el daño. El problema, con todo, son las diversas interpretaciones y reinterpretaciones de qué sea un bien y un daño, problema que no puede ser sino ocasión de conflictos.

[48] Cfr. P. Ricoeur, «Le dialogue des Cultures. La confrontatión des héritages culturels», en VV.AA., *Aux sources de la culture Française,* París, Editions La Découverte, 1997, págs. 97-105.

Ricoeur defiende la «co-fundación»: repensar todas las componentes de nuestra compleja herencia cultural europea, según las promesas no cumplidas del pasado, y recordar lo olvidado, lo que no llegó a madurar. En este punto parece estar de acuerdo con una de las anotaciones, un tanto crípticas, de Wittgenstein: «Lo insidioso del punto de vista causal es que nos lleva a decir: «Naturalmente, así debió suceder.» Mientras que deberíamos pensar: «puede haber sucedido *así,* y también de muchas otras maneras»[49]. Respecto a la manera de revisar nuestras creencias, Ricoeur aboga por una noción consensual-conflictiva de la tolerancia, *una concepción que busca consensos parciales y acepta desacuerdos razonables.* En cuanto hay aspectos irreductibles en las diferencias de convicción, no pueden eliminarse todos los conflictos. Por tanto, se debe distinguir entre aquellos con los que es y no es posible discutir, lo cual pone de manifiesto que Ricoeur está pensando una situación donde la conversación puede darse (y, por tanto, también bloquearse). Por ello, aun insistiendo en la gran conquista histórica que ha supuesto el modelo de la tolerancia, desde el inicio de su reflexión afirma que lo que le mueve es «la búsqueda de una fundación más positiva, más allá de lo que queda de *abstención* en el concepto de tolerancia»[50].

Para concluir: mi intención principal ha sido criticar el punto de vista que tiende a obviar todo juicio de valor sobre el pasado, especialmente en los casos de las tradiciones invocadas en las políticas recientes de nacionalización de las poblaciones. Pues, por decirlo de nuevo con Renan, «el rey de Francia, si se le mira desde demasiado cerca, pierde su prestigio»[51]. Porque, además, valga el caso del uso conmemorativo del papa Borja en vistas a «construir», «imaginar» o «rescatar» una tradición cultural que contribuyera a delimitar una identidad valenciana, sus apologetas sí comparan y juzgan —implícita y positivamente— según determinados aspectos: les parece encomiable que los Borja «sean una de las familias valencianas más ilustres y poderosas de la historia»; del mismo modo que al señalar lo infundado de la leyenda negra, e insistir en su mecenazgo y en su refinamiento cortesano renacentista, lo hacen desde el valor que para ellos tienen las bellas artes o el que dicha familia conservara el catalán en Roma como lengua de relación familiar mucho después de haber abandonado el entonces Reino de Valencia, etc. Ocurre, sin embar-

[49] Wittgeinstein, *Culture and Value,* Oxford, Blackwell, 1992, pág. 37e.

[50] P. Ricoeur, «Le dialogue des Cultures. La confrontatión des héritages culturels», ed. cit., pág. 97. El énfasis es mío.

[51] Renan, ob. cit., pág. 35.

go, también en este caso, que mirado «desde demasiado cerca» el papa pierde su prestigio.

Que para algunos no sea así depende de varios aspectos. Desde luego no de la imposibilidad o ilegitimidad de comparar y juzgar, sino de los efectos de la distancia, ya sea física o temporal, en la imaginación moral. De lejos parece haber una homogeneidad cultural y moral que, *de facto,* nunca existe en las sociedades. Asimismo, de lejos, parece que el sufrimiento de las gentes y las decisiones perversas que les afectaron se difuminen y diluyan en un continuo indistinto que solemos llamar tradición o legado cultural. Dispuestos a condenar la barbarie totalitaria del siglo XX, sin embargo les parece impertinente traer a colación la legitimación que Alejandro VI hizo de la conquista de América y de sus efectos desastrosos y perversos. Pero que no quieran mirar «desde demasiado cerca» también depende de un modo de pensar que pone en el centro de toda pintura la obsesión por la identidad cultural. Depende de opciones ético-políticas que defienden que los individuos están, o deben estar, configurados por *la* cultura a la que pertenecen. Pero es que, además, tal opción identitaria lo es en una forma especialmente rígida. Pues cabe aquí afirmar algo semejante a lo dicho por Habermas con ocasión de la virulenta polémica suscitada en Alemania por la publicación de la conocida obra de Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler*[52], en la que se pretende establecer no tanto una culpa colectiva alemana respecto del judeocidio, cuanto «una culpa individual masiva» de los alemanes contemporáneos del mismo. Ante los críticos de Goldhagen, Habermas afirma que éstos suponen que «sólo las tradiciones incuestionadas y los valores fuertes hacen a un pueblo "apto para el futuro". Por eso cualquier mirada *escépticamente inquisidora* hacia el pasado se convierte inmediatamente en sospechosa de moralización desmedida»[53].

Para los que hacen las tradiciones a su medida, no importan las miserias que incluyan; lo importante, ya lo señaló Renan, es que los individuos tengan mucho en común y que todos hayan olvidado muchas cosas.

[52] Madrid, Taurus, 1998 (ed. original de 1996).
[53] J. Habermas, ob, cit., cfr. nota 3, pág. 49 y pág. 46.

Capítulo IX

¿A quién pertenece el lenguaje? Wittgenstein, sentido y género[1]

Stella Villarmea

1. HERMENÉUTICA Y ANÁLISIS DEL LENGUAJE

La hermenéutica aborda el carácter lingüístico de la realidad humana y estudia el fenómeno de la comprensión en relación con la historia, la existencia y la realidad. En nuestros días es frecuente asociar el enfoque hermenéutico con Heidegger y su idea de que la comprensión y la interpretación son modos de ser básicos del ser humano *(Dasein),* o con Gadamer y su tesis de que el ser que se puede entender es el lenguaje. Pero también puede resultar sugerente acercarse a pensadores de otras órbitas filosóficas y destacar aquellos aspectos hermenéuticos que están presentes en sus aproximaciones. En este sentido, el giro lingüístico característico de la filosofía del siglo xx supone un punto de encuentro entre pensadores comúnmente asociados con la tradición hermenéutica y los que usualmente se engarzan en la tradición analítica. Desde esta perspectiva, Wittgenstein representa sin duda un caso de estudio privilegiado.

[1] Este artículo se integra también en el Proyecto de Investigación «Conocimiento e Ideología», Universidad Complutense de Madrid, PR1 0513341.

En efecto, la atención que presta Wittgenstein al tema de la comprensión del sentido se entiende bien desde la óptica hermenéutica. Al investigar el fenómeno de la inteligibilidad, nuestro autor hace depender la pregunta «¿cómo puedo obtener interpretaciones (comprensiones) válidas?» de la cuestión «¿cuál es la naturaleza de la interpretación (comprensión)?» De esta forma, la preocupación por la validez de las construcciones lingüísticas entronca con la cuestión de qué elementos se pueden omitir en toda comprensión y cuáles son, por el contrario, imprescindibles. El juicio sobre la validez se asienta entonces en un análisis del fenómeno de la comprensión lingüística. En concreto, Wittgenstein responde a la pregunta de qué es y cómo es posible la comprensión relacionando el significado de un término con su utilización. Bajo este planteamiento, las cuestiones de con la normatividad, el método y la validez quedan definitivamente ligadas a la historicidad de la interpretación. Es así como la descripción wittgensteiniana del fenómeno de la comprensión se aproxima a la caracterización que del mismo realiza la corriente hermenéutica.

El acercamiento de Wittgenstein a la comprensión del sentido proporciona además buenos argumentos contra las concepciones reductivistas de los seres humanos que con razón horrorizan a la perspectiva hermenéutica. En concreto, el método de análisis wittgensteiniano se puede utilizar para desmontar un tipo de reductivismo de especial influencia en determinados ámbitos académicos contemporáneos, a saber, la idea de que existe algo así como un lenguaje característicamente masculino y otro esencialmente femenino. No hay que olvidar que una de las versiones de epistemología feminista más extendida en los últimos tiempos es la que sostiene que la mayoría de los discursos sobre el conocimiento que imperan en nuestra sociedad tienen un carácter *masculino;* dicho de otro modo, que los conceptos epistémicos que utilizamos normalmente —nociones como objetividad, racionalidad, experiencia, etc.— reflejan formas masculinas de conocer el mundo. Este tipo de aproximación a la epistemología conecta con una tesis reductivista más amplia, defendida en círculos feministas de influencia tanto estructuralista como postestructuralista, según la cual el lenguaje con el que nos expresamos normalmente es inherentemente masculino. Las tesis anteriores parten de la premisa de que en el lenguaje se encarnan y asientan los presupuestos sexistas; la crítica al pensamiento patriarcal exige pues una crítica al lenguaje patriarcal. La tarea feminista no sólo ha de orientarse a conseguir la plena participación de las mujeres en las

estructuras del poder científico, político o económico, sino que ha de dirigirse también (quizá incluso principalmente) a conseguir su plena participación en las estructuras del lenguaje. El objetivo último de estos enfoques es convencer a las mujeres para que abandonen el lenguaje en uso ya constituido, que supuestamente les lleva a ver el mundo con ojos masculinos, y construyan un nuevo lenguaje en femenino, que represente su forma propia de vivir y conocer el mundo.

A mi entender, la máxima dificultad lógica que enfrenta esta concepción de la tarea feminista consiste en que las argumentaciones se ven obligadas a partir de un sistema de ideas —el lenguaje masculino—, pero tienen como propósito descartar ese mismo sistema de ideas. Incurren así en un círculo vicioso, pues la conclusión requiere la misma premisa que pretende invalidar. Su estrategia concreta consiste en acudir a las concepciones que funcionan como discriminatorias de las mujeres, vaciarlas de su contenido, y sustituirlas por otras formas de pensamiento y comunicación lingüística que permitan expresar la posición femenina en el mundo. Se intentaría con ello a abandonar aquellas concepciones que permiten precisamente levantar el propio discurso.

Si nos fijamos, esta forma de argumentación feminista guarda un enorme parecido con argumentaciones escépticas clásicas. De ahí que resulte posible aplicar a esta versión del feminismo las mismas herramientas teóricas que permiten desmontar aquellas versiones del escepticismo. En este escrito nos proponemos, en concreto, analizar la tesis del «lenguaje de las mujeres» desde la crítica que Wittgenstein desarrolló para desmontar cierto tipo de escepticismo gnoseológico. El resultado último de nuestro estudio será mostrar que, al igual que el tipo de escepticismo con el que guarda semejanzas, la versión del feminismo a la que hemos aludido carece de sentido. Con todo, debemos enfatizar que aquí nos ocuparemos de *una* versión de escepticismo y de *una* versión de feminismo. El escepticismo se dice de muchas maneras, y lo mismo ocurre con las aproximaciones feministas.

La exposición de nuestro argumento seguirá el orden siguiente. En primer lugar, se presentará y explicará la tesis del «lenguaje de las mujeres»; en segundo lugar, se mostrarán los aspectos escépticos de esta tesis y, por último, se utilizarán las críticas de Wittgenstein al escepticismo para revelar las incoherencias implícitas en la propuesta de la existencia de un lenguaje propiamente femenino.

2. LA TESIS DEL LENGUAJE DE LAS MUJERES

2.1. DESARROLLOS ESTRUCTURALISTAS

En su origen, la propuesta de un lenguaje de las mujeres, es decir, la tesis de que pueda construirse un lenguaje ideal que exprese la forma femenina de estar en el mundo, es heredera de los planteamientos estructuralistas del lenguaje. Para el estructuralismo inspirado en Saussure, el lenguaje no es un conjunto de términos independientes entre sí, sino un sistema en el que cada término adquiere su significado a partir de las relaciones con otros términos en las que está inmerso. Lo que el signo significa es arbitrario o contingente, es decir, depende exclusivamente de las relaciones con otros signos que se hayan establecido de hecho. Luego el significado de un término se determina por referencia a una red de oposiciones. Así, por ejemplo, la noción «mujer» se aplica a un ser animado-humano-femenino, y se entiende por la concatenación de contrastes con los objetos inanimados, los animales y los varones. El estructuralismo resalta que las oposiciones son jerárquicas, es decir, que uno de los términos tiene carácter positivo y gobierna la oposición. Confundir esta jerarquía o combinar los componentes opuestos implica deslizarse en el absurdo.

Las tesis generales de los estructuralistas sobre el lenguaje humano sedujeron tempranamente a ciertos planteamientos feministas, ya que abrían la posibilidad de romper con las asociaciones cognitivas establecidas. Al concebir el significado como algo contingente, era posible imaginar significados diferentes y plantear, al menos en principio, la reformulación de cualesquiera construcciones lingüísticas. Estas expectativas se vieron sin embargo defraudadas; el estructuralismo no favoreció desde luego ningún cambio lingüístico generalizado, y ni siquiera propició de hecho un mínimo de innovación feminista con respecto al lenguaje patriarcal. La razón de este bloqueo teórico reside, en último término, en la premisa estructuralista según la cual el lenguaje no lo crea el ser humano individual ni está sujeto tampoco a su control individual. Conforme a esta premisa, cada uno de los hablantes se encuentra desde siempre ocupando ya una posición en la estructura de los significados, y esa posición define tanto su identidad como el papel discursivo que puede jugar. Dicho de otro modo, las localizaciones están definidas de antemano y no es posible alterar sus relaciones significativas. Con estas limitaciones, la apertura conceptual que esperaba cierto feminismo queda oportunamente cercenada.

Un ejemplo del tipo de aplicación de las tesis estructuralistas para el análisis de la situación de las mujeres del que venimos hablando lo encontramos en Lacan. Descrito a grandes rasgos, Lacan identifica la naturaleza de las cosas con la naturaleza de las palabras. De ahí que sostenga que el sexismo está localizado en el centro del lenguaje, es más, que el sexismo es la esencia misma del lenguaje. La discriminación o la inferioridad de estatus de las mujeres no se debe a ninguna diferencia basada en una realidad natural o física, sino a una diferencia que tiene que ver con el lenguaje y el significado. La diferencia fundamental entre la situación de los varones y la de las mujeres es que éstas «no saben lo que dicen». Hay sólo un lenguaje, pero éste no pertenece a las mujeres, no es suyo, no las caracteriza, ni les sirve para expresarse. Las mujeres se ven obligadas a utilizar «el lenguaje del padre», «el lenguaje fálico»; deben pues hablar siempre a partir de una autoridad prestada, de una referencia que les marca los contenidos y formas de expresión y frente a la cual ellas son inertes. Esto explica los problemas en los que se ven inmersas al utilizar ese mismo lenguaje.

Esta descripción de la posición de Lacan es, por decirlo de algún modo, una «tópica», es decir, un lugar común que se repite mucho, un tema de conversación al que se recurre para hablar de algo. En los discursos académicos de ámbito anglosajón, en especial en los departamentos de «Cultural Studies» «Women's Studies» o «Comparative Literature», esta tópica ha sustituido a menudo al auténtico discurso de Lacan, el cual es, sin duda, mucho más interesante que la simplificación que a menudo se hace de él, especialmente en relación con los temas de la mujer[2]. El interés de introducir la «tópica lacaniana» en el argumento que nos ocupa, es que, al fin y al cabo, es ella la que ha influido en el desarrollo de la tesis del «lenguaje de las mujeres».

En cualquier caso, es evidente que la concepción tópicamente lacaniana del lenguaje y de la vida de las mujeres no ofrece una salida a la situación de discriminación y sometimiento. Lo máximo que consigue es reconocer que esta situación existe y explicar por qué sucede, pero no imagina ni augura ninguna posibilidad de solventarla. Se entiende entonces la frustración que sintieron muchas teóricas feministas respecto de esta descripción habilitante del *statu quo*.

[2] Para una introducción al psicoanálisis lacaniano desde una perspectiva feminista que no lo banaliza, puede consultarse (Corral, 1996). En general, son también útiles (Bowie, 1991) y (Schneiderman, 1983).

2.2. DESARROLLOS POSTESTRUCTURALISTAS

En vista de que el planteamiento estructuralista no permitía salir de la encerrona patriarcal, se hacía necesario explorar otras visiones del lenguaje. El siguiente paso en el camino hacia la construcción y validación de un «lenguaje de las mujeres» se produjo en los desarrollos postestructuralistas de Derrida, Irigaray o Cixous.

Derrida aparece en la escena feminista con la promesa abierta de ser capaz de aportar estrategias retóricas y prácticas que logren la salida efectiva de la discriminación de género. La confianza y alegría con las que muchas pensadoras lo recibieron se explican precisamente por los recursos que el pensador francés parecía ofrecer para derrotar las jerarquías lingüísticas y existenciales vigentes, en evidente contraste con visiones derrotistas anteriores representadas por los estructuralistas. Lamentablemente, los recursos prometidos resultaron de nuevo ser más aparentes que reales.

Los planteamientos estructuralistas representan para Derrida otro momento en el despliegue histórico de la denominada «filosofía de la presencia» o «metafísica teológica», que caracteriza a la historia de la filosofía en nuestro ámbito cultural. Donde antes había Logos o Dios, el estructuralismo coloca al Padre o al Falo; pero la estructura significativa no varía, pues se mantiene una autoridad indiscutida e indiscutible que marca lo que existe, lo que es verdadero y lo que se puede decir. Frente a la imposición del sentido, Derrida propone su famosa «deconstrucción», concebida como un proceso que trata de desordenar, cambiar, mover, recolocar y desequilibrar la red de significados mediante diversas estrategias que muestren los márgenes, las oscuridades, silencios y faltas de la trama conceptual supuestamente compacta. El objetivo de esta manera de proceder es revelar cómo el significado implica siempre una relación bipolar que, en último término, se localiza en lo dicho frente a lo no-dicho, obviado, oculto o añadido en otro lugar.

Desde un evidente afán provocador, el pensador francés asocia «lo femenino» con ese proceso de pensamiento en el que nunca hay una lectura definitiva sino interpretaciones que se suceden unas a otras, en una cadena infinita de donación de sentidos que brotan con cada nueva comparación, relación y diferenciación. El discurso sigue una lógica que huye de la estaticidad de la presencia bivalente (es/no-es) y se adentra en los terrenos multivalentes de la ambigüedad y la paradoja. Este tipo de operación discursiva es la acción «femenina» por excelencia, una acción que, si bien juega con todos los simbolis-

mos y disfruta subvirtiéndolos, no pretende nunca apropiárselos. Resulta significativo destacar que, para Derrida, ésta es la única práctica «feminista» posible, la que caracterizará al feminismo del futuro.

El atractivo que este planteamiento ejerció sobre las teóricas del género es en parte comprensible. Frente a las visiones clásicas estructuralistas que sancionaban la imposibilidad de dar la vuelta al sistema de significados dados, Derrida ofrecía a las mujeres la posibilidad de participar en el juego conceptual mediante el uso de nuevas herramientas que paulatinamente van forjando alternativas lingüísticas. No se trataba desde luego de una participación abierta, directa o frontal pero, era de esperar, su voz, su lenguaje, terminaría por escucharse y tener efecto mediante el eco que producirían las prácticas semánticas y pragmáticas que hemos mencionado.

Las reflexiones de Derrida contribuyeron a la sospecha de que la simple mención de las mujeres (el famoso «añada mujer y remueva») no era suficiente para producir un cambio significativo. Más allá de este formalismo, las prácticas feministas habían de incorporar a fondo el juego textual, las alternancias discursivas. Se abría así un espacio para la escritura imaginativa. Es precisamente en este espacio donde se ubicaron dos de las teóricas feministas más influidas por el planteamiento derrideano de rechazo al logocentrismo: Luce Irigaray y Helène Cixous. La propuesta de Irigaray de «desquiciar la sintaxis» y la de Cixous de entregarse a la espontaneidad expresiva, son dos formas complementarias de poner en práctica la nueva metodología filosófico-feminista. Según esta concepción, la destrucción del hilo discursivo patriarcal no se consigue mediante el empleo estricto de la lógica y del lenguaje teorético, sino mediante comparaciones y distinciones imaginativas que tensan y rompen las relaciones conceptuales convencionales. La llamada escritura creativa encuentra en este objetivo el origen de su legitimidad.

El proceso de escritura creativa implica que el significado está siempre en construcción, que no es dado de una vez por todas, ni está restringido a una sola interpretación. El significado deja así de ser algo único y sagrado, y se despliega en una pluralidad de sentidos enfrentados. Como resultado de estas prácticas significativas, las mujeres se adueñarían de su propia ubicación en la trama de sentidos. La deconstrucción del lenguaje fálico serviría entonces para que las mujeres experimentaran tanto la incapacidad de expresión a que las sometía ese lenguaje como la liberación expresiva implícita en las formas gramaticales recién estrenadas. Mediante estos recursos, las mujeres se niegan a constituir el objeto definido, silenciado e intercambiado, y deciden un cambio de estrategia. Según las defensoras

de esta manera de proceder, al escapar a la matriz de los significados establecidos y romper las reglas gramaticales, aflora por primera vez la presencia femenina en tanto que sujeto que negocia activamente los intercambios (siquiera sea lingüísticos-simbólicos, ya que no económicos o políticos).

2.3. Peligro de autodisolución

Las tesis anteriores parten de la premisa de que en el lenguaje se encarnan y asientan los presupuestos sexistas. Ahora bien, la propuesta de renovación completa del lenguaje (masculino) y su sustitución por otro lenguaje (femenino) es, por decirlo cordialmente, un dulce envenenado. Las críticas al lenguaje simbólico masculino muestran con razón que debemos prestar atención a nuestras formas de pensamiento y expresión. Afortunadamente, a estas alturas de la investigación en ciencias sociales disponemos de abundantes pruebas de la falta de participación y control de las mujeres en los discursos y conocimientos que se generan en diversos ámbitos de la realidad. Los estudios han dejado patente hasta qué punto el sexismo está inserto en nuestro vocabulario y formas de narración. Resultados tan palmarios a menudo llevan a concluir que, en su estado actual, el lenguaje no puede ser una buena herramienta para la expresión de las mujeres.

No obstante, esta conclusión es compatible con dos propuestas de acción diferentes. Por una parte, puede servir de estímulo para que las mujeres tomen las riendas de los discursos que se generan sobre el mundo y sobre los seres humanos que viven en él. Hablar se convierte entonces en una forma de participación política, en una manera de tomar el poder. Las mujeres buscan afirmarse en los intercambios lingüísticos, y ejercitarse en asentar su posición y evitar ser discriminadas. Ejemplos concretos de esta actitud serían, por ejemplo, el esforzarse por tomar la palabra en los debates públicos, el insistir en no ser interrumpidas, el evitar deslegitimar de antemano las propias opiniones y juicios, o el utilizar un lenguaje asertivo. Otras formas de participar en la construcción de nuevas formas de expresión son, por ejemplo, eliminar los sustantivos masculinos disfrazados de genéricos, purgar los diccionarios y manuales de estilo que contienen expresiones sexistas, o abandonar estereotipos laborales o sexuales basados en el género de los individuos.

Por otra parte, la idea de que el lenguaje actual no funciona bien para las mujeres puede sugerir una reacción bien distinta, con la que no estoy de acuerdo. En este caso, se acepta que el grupo dominante,

el de los varones, regula los intercambios lingüísticos y ejerce su primacía a partir de un sistema lingüístico creado justamente para sostener el patriarcado. Al fin y al cabo, si se toma completamente en serio la idea de que el lenguaje actual impide que las mujeres se expresen, la mera decisión de hablar no basta cuando se es mujer, pues muchas de las experiencias de las mujeres no podrían entonces ser formuladas en ese lenguaje. El argumento que se emplea en este caso es más o menos el siguiente: «si el lenguaje que las mujeres hablan, aquel en el que se ven obligadas a hablar, está teñido de sexismo, un sexismo que es más profundo que el de alguna especie de diccionario revisable, si la gramática del lenguaje es ella misma un reflejo del pensamiento masculino, entonces nada de lo que las mujeres puedan decir o escribir en el lenguaje ya existente puede realmente llegar a ser feminista» (Nye, 3). A partir de estas premisas se hace necesaria la invención de un nuevo lenguaje con el que construir nuestros discursos, pues cualquier intento de apoyarnos en el lenguaje ya en marcha habría de llevarnos inevitablemente al fracaso.

El desarrollo de estrategias nuevas y radicales incluiría entonces el análisis del vocabulario y las formas sintácticas, la etimología creativa, las asociaciones semánticas novedosas, y la separación imaginativa de raíces, sufijos y prefijos, entre otros recursos. Para las partidarias de este segundo curso de acción, lo que la crítica feminista debe conseguir es desequilibrar las relaciones y concatenaciones de sentido actuales, así como ofrecer nuevas asociaciones conceptuales. «El problema no es sólo con términos individuales que, en tanto que simples epítetos ofensivos, pueden ser expurgados, sustituidos o borrados, sino con las relaciones entre dichos términos. Al fin y al cabo, si la propia estructura del significado depende de la diferencia sexual, entonces la simple expulsión o inclusión de significados puede no tener el efecto deseado. Si la estructura del lenguaje exige una jerarquía genérica, entonces no importará qué palabras nuevas se inventen o redescubran, puesto que las mismas relaciones asimétricas llegarán a reconstruirse de nuevo, conforme otras palabras cambien de significado, para acomodar esa misma adición o eliminación» (Nye, 178-179).

Especialmente criticable a este respecto resultaría la confianza en los discursos políticamente correctos, pues la sustitución de un término masculino por otro que represente a los dos géneros no hace sino disfrazar un sexismo que sigue vigente. Los discursos políticamente correctos aparentan no contener sexismo, sin haber conseguido descartarlo del todo. Con ello se insiste de nuevo en que el problema del sexismo lingüístico no reside en términos con-

cretos que puedan dejar de ser utilizados o ser sustituidos por otros, sino que estriba en las relaciones entre las palabras, en el sistema lingüístico en su totalidad.

Ahora bien, el problema que a mi entender enfrentan los planteamientos que abogan por la disolución completa del lenguaje existente reside en que, a la postre, nos encontramos sin ningún lenguaje al que apelar. Al fin y al cabo, no podemos descartar que la única alternativa a la utilización del lenguaje patriarcal sea la carencia de lenguaje en absoluto. Pues una cosa es rechazar la utilización de términos denigratorios para las mujeres, y otra bien distinta negarse a participar en cualquier intercambio lingüístico que acuda a significados establecidos y aceptados públicamente. De ahí que el verdadero peligro que encara una teoría feminista construida sobre los presupuestos mencionados sea el de convertirse en una protesta autodisolvente. La siguiente sección explica con detalle cómo se estructura y precipita esta autodisolución.

3. ASPECTOS ESCÉPTICOS DE LA TESIS DEL «LENGUAJE DE LAS MUJERES»

3.1. ANALOGÍA ENTRE CIERTO TIPO DE FEMINISMO EPISTEMOLÓGICO Y CIERTO TIPO DE ESCEPTICISMO GNOSEOLÓGICO

Una buena forma de entender el rendimiento teórico y práctico del tipo de feminismo lingüístico y epistemológico que acabamos de presentar es reparar en las semejanzas que guarda con cierto tipo de planteamiento escéptico. Pensemos, pues, en una de las principales estrategias escépticas, el llamado argumento de las contraposibilidades. Con este nombre suele aludirse a aquellos experimentos mentales en los cuales se imaginan distintas circunstancias que provocan, o bien que el mundo sea muy diferente a como creemos que es, o que no exista en absoluto. Recuérdense, por ejemplo, los argumentos que nos invitan a imaginar que estamos soñando, que somos víctimas de un genio maligno o —en la versión esforzadamente más precisa de finales de siglo XX— que somos cerebros en cubetas de laboratorio a los que se inducen diversas experiencias mediante estimulación directa de los nervios aferentes o de la región cortical. Sea cual sea la historia ingeniada, el éxito de las hipótesis radica en concebir una determinada situación de modo que sea imposible descartar la posibilidad de que se dé. Para ello, es preciso suponer que nuestra experiencia se-

ría la misma tanto si la situación imaginada fuera real como si resultara mera fantasía.

Quedémonos con la hipótesis del sueño según la cual, si atendemos a lo que nos cuentan nuestras experiencias, no hay manera alguna de distinguir si estamos soñando o no, pues nada distingue las experiencias que tenemos cuando estamos despiertos de las que tenemos cuando estamos soñando. Pero si no podemos eliminar la posibilidad de que estemos soñando, entonces no podemos asegurar la verdad de ningún enunciado que pronunciemos sobre esta situación. Es así como la hipótesis del sueño termina por invalidar cualquier afán de conocimiento sobre el mundo exterior. En las hipótesis escépticas, la experiencia deja de ser una garantía para justificar nuestra creencia en la existencia del mundo. Las contraposibilidades se convierten así en una de las maneras más sólidas para quebrar la seguridad de que exista conocimiento del mundo exterior.

Estamos ahora en condiciones de entender el parecido que guardan las estrategias argumentativas del escepticismo y de la epistemología feminista: ambos aspiran a mostrar lo inadecuado de los recursos conceptuales y argumentativos con los cuales conocemos e interpretamos de hecho el mundo. De ahí que sugieran que desconfiemos, o en su versión más extrema, que rechacemos por completo, esos mismos recursos, así como las conclusiones epistémicas a las que llegamos mediante la utilización de estos recursos. Las dos posiciones intentan impugnar los mismos recursos conceptuales en los que necesitan confiar para apoyar la inteligibilidad de lo que esperan expresar. Ambos utilizan un conjunto de nociones o un lenguaje con el objetivo de echar por tierra ese mismo lenguaje. Luego su fuerza reside en intentar dinamitar el lenguaje mediante su propio uso. En definitiva, el paralelismo entre las argumentaciones feministas que defienden la construcción de un «lenguaje de las mujeres» y las versiones escépticas a las que nos hemos referido radica en que tanto unas como otras necesitan apoyarse en enunciados que a la postre se revelan como asignificativos.

La existencia de este paralelismo permite juzgar la viabilidad de la propuesta del «lenguaje de las mujeres» desde los rendimientos de la crítica de Wittgenstein al escepticismo. A este respecto, la tesis básica de Wittgenstein es que la mera utilización de un lenguaje nos compromete inmediatamente con el tipo de cosas que podemos decir con sentido. Cualquier lenguaje posee unas bases que nos permiten distinguir lo que va a tener sentido de lo que carece de él; al cuestionar ese lenguaje se vacían de significado todas las frases que construimos desde él. En realidad, al poner en duda los fundamentos

del lenguaje, nada de lo que digamos a continuación tiene sentido. De esta manera, el planteamiento wittgensteiniano permite mostrar que tanto el escéptico como la epistemóloga feminista incurren en inconsistencias internas al intentar formular sus propuestas. Estas inconsistencias tienen que ver con el cuestionamiento de las reglas básicas de donación de sentido en nuestro lenguaje; este cuestionamiento es absurdo y basta para descalificar sus argumentos. De desarrollar este argumento con más detalle se ocupa precisamente la siguiente sección.

3.2. CRÍTICA DESDE WITTGENSTEIN AL «LENGUAJE DE LAS MUJERES»

La teoría de Wittgenstein es muy sensible a la localización y crítica de aquellos conjuntos de palabras que, si bien parecen tener sentido en un principio, revelan carecer de él tras un análisis conceptual más riguroso. Ciertas combinaciones de palabras no logran tener sentido porque el lenguaje que utilizamos para comunicarnos no permite encadenarlas de ese modo.

Un ejemplo de este tipo de proposiciones y pensamientos sin sentido es la duda externa sobre la existencia de objetos en el mundo exterior. «¿En qué habría de consistir dudar ahora de que tengo dos manos? ¿Por qué no puedo ni siquiera imaginarlo? ¿Qué creería si no creyera eso? No tengo ningún sistema dentro del cual pudiera darse tal duda» (Wittgenstein, 1991, §247). «Si quisiera dudar de si ésta es mi mano, ¿cómo podría evitar la duda de si la palabra "mano" tiene algún significado?» (Wittgenstein, 1991, §369). Mediante observaciones de este estilo, Wittgenstein consigue construir un argumento cuya primera premisa es que para poder dudar de una proposición debemos ser capaces de entender primero lo que esa proposición significa. Así, negar que sé que esto es una mano, implica que entiendo previamente qué significa que esto sea una mano. Ahora bien, cuando decimos «no sé si esto es una mano», sugerimos que el significado que normalmente damos a «esto es una mano» es incorrecto; en caso contrario, no podríamos realizar una afirmación tan rotunda como «no sé si esto es una mano». Dicho de otra manera, si el significado que normalmente adscribo a «esto es una mano» fuera correcto, entonces no podría negar que sé que esto es una mano. Por tanto, negar que esto es una mano implica que no sé lo que es una mano. Pero, de acuerdo con la primera premisa, si no entendemos lo que la proposición significa, entonces no podemos negarla. Luego, como no entiendo lo que es una mano, entonces no puedo negar que esto

sea una mano. La consecuencia de este argumento es que es un hecho que las proposiciones tienen el significado que tienen; es imposible negar esas proposiciones sin negar al mismo tiempo su significado. Pero si negamos que sabemos el significado de las palabras, entonces no podremos saber qué es lo que estamos negando.

El tipo de contradicción que Wittgenstein adscribe al escéptico se puede explicar también enfocando el asunto desde otro ángulo. Aceptar la duda escéptica implicaría aceptar que no estoy segura de ningún hecho. En ese caso, tampoco podría estar segura del sentido de mis palabras. Ahora bien, si no conozco el significado de mis palabras, entonces no hay manera de que pueda siquiera expresar mi duda: «quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras» (Wittgenstein, 1991, §114).

Mediante este tipo de consideraciones, Wittgenstein defiende que entender una proposición implica saber utilizarla correctamente en las innumerables ocasiones en que la introducimos en nuestras conversaciones. No se puede negar una proposición al margen de las prácticas comunicativas. Cualquier duda acerca de una proposición debe tener en cuenta el juego de lenguaje en el que esa proposición se inserta: «¿qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos?»... Quien hace tal pregunta se olvida de que la duda sobre la existencia sólo tiene lugar en un juego de lenguaje. En vez de comprenderla sin más, deberíamos preguntarnos antes: «¿cómo sería una duda de semejante tipo?» (Wittgenstein, 1991, §24). La argumentación de Wittgenstein muestra que cualquier duda pertenece a un juego de lenguaje y no puede, por tanto, ir en contra de él. Sostener la duda escéptica exigiría descartar nuestras prácticas lingüísticas; posibilidad que desde luego no está a nuestro alcance.

Así pues, la conclusión de Wittgenstein es que las tesis escépticas no llegan a ser inteligibles porque carecen de sentido[3]. La noción de *sinsentido* hay que tomarla en serio. Wittgenstein no dice que esas frases no sean verdaderas o apropiadas, sino que carecen de la propiedad fundamental que debe tener todo enunciado para ser considerado como tal, a saber, la significatividad. Precisamente esta conclusión nos orienta sobre los problemas que contiene la hipótesis del «lenguaje de las mujeres».

En efecto, la utilidad de la crítica wittgensteiniana al escepticismo para evaluar la propuesta del «lenguaje de las mujeres» se entien-

[3] Para un desarrollo más detenido de este asunto, puede consultarse Villarmea (2003).

de cuando tenemos en cuenta lo siguiente. Los argumentos feministas a los que nos referimos intentan compaginar dos premisas diferentes. Por una parte, la idea de que estamos inmersos en un lenguaje profundamente masculino, es decir, un lenguaje cuyas nociones y reglas implican una forma masculina de representar e interpretar la realidad. Por otra parte, la idea no sólo de que puede llegar a existir un lenguaje femenino, sino de que podemos tener una intuición —todo lo vaga que se quiera— de en qué pueda consistir éste. A partir de estas dos premisas, se construye la siguiente tesis compuesta (Crary, 385-386): *1)* estamos situados y situadas en un marco de pensamiento o lenguaje masculino; *2)* somos capaces de entender (aprehender, intuir, captar, etc.) la noción de un lenguaje o pensamiento femenino; *3)* aunque en estos momentos no podemos todavía articular, desarrollar o desplegar ese lenguaje al completo. Al defender que ciertas afirmaciones pretenden expresar cosas que (todavía) no pueden ser dichas propiamente, estas teóricas utilizan esas sentencias (pertenecientes a un supuesto lenguaje «en femenino») para comunicar algo, al mismo tiempo que para negar que eso mismo pueda ser dicho. En suma, nos dicen que esas afirmaciones son asignificativas (absurdas, ininteligibles, carentes de sentido) al tiempo que nos ofrecen una interpretación, traducción o versión aparentemente inteligible de qué es lo que las sentencias fracasan en decir.

Pues bien, si Wittgenstein tiene razón, esta tesis compuesta es contradictoria, puesto que supone que podemos combinar (cierta) falta de sentido con (cierta) inteligibilidad; cuando, en realidad, la significatividad es una condición necesaria para la inteligibilidad. Las teóricas que abrazan tales argumentos se parecen así a aquellos otros defensores de sinsentidos que denominamos escépticos. Ambos se ven comprometidos a sostener que existen algo así como *sinsentidos inteligibles*. Luego también a ellas se les puede aplicar el mismo tipo de razonamiento que Wittgenstein aplicaba a sus colegas escépticos, y rebatir así su propuesta.

4. LA REFORMA DEL LENGUAJE

Tras argumentar la inviabilidad de concebir un lenguaje femenino *ex novo,* ajeno al lenguaje cotidiano supuestamente masculino, y mostrar que éste no es el camino de construcción de una teoría feminista, surgen algunos interrogantes en relación con el desarrollo del conocimiento y la conciencia emancipatoria. Pues, ¿cómo hemos de entender la tarea de re-significar nuestro lenguaje para dotarlo de ma-

yores posibilidades emancipadoras? O dicho de otro modo, ¿en qué base se apoyan los cambios lingüísticos que parece requerir la teoría feminista?

La reflexión en torno al lenguaje feminista arroja luz sobre el origen de la teoría feminista. Al igual que otros discursos emancipatorios, ésta sólo puede comenzar a construirse apoyándose en las posibilidades de significación que están dadas en un cierto momento, y renovando a partir de ellas la telaraña de sentido. Este proceso de entretejimiento debe mantener un sofisticado equilibrio entre los contenidos tradicionales y los renovados. La dificultad estriba en que «debe haber un centro a partir del cual se pueda empezar a tejer la teoría feminista, un punto de apoyo desde el que se pueda iniciar una acción que tenga significado y fuerza. Al mismo tiempo, puede que se tenga que tomar prestado ese punto de apoyo de las únicas ideas que están disponibles en cada momento. Si la cultura es una cultura sexista, puede que la teoría feminista tenga que ser generada desde cualesquiera que sean las formas de vida que esa cultura sanciona [...]. Este crecimiento continuo de una instancia teórica que deja mucho de lo que permanece ajeno a la experiencia femenina intacto y sin ser afectado por el pensamiento y la acción de las mujeres, es la historia de la teoría feminista. Es también una historia recreada cada vez que las mujeres comienzan de nuevo a reparar la dañada red de comprensión que debe soportar cualquier acción feminista con sentido» (Nye, 4).

A este respecto, es importante insistir en que uno de los objetivos de la teoría feminista debe ser localizar qué teoría del significado es correcta, no qué teoría del significado necesita o requiere el feminismo. La validez de una teoría del significado depende de si describe bien la relación entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo, no de si es más o menos útil al feminismo. Una vez localizada una teoría del significado correcta, el siguiente objetivo será aplicarla para iluminar los asuntos de género.

La hipótesis de trabajo que hemos seguido en este ensayo ha sido suponer que la teoría del significado de Wittgenstein es correcta, y utilizarla para mostrar algunas insuficiencias de la tesis del lenguaje de las mujeres. Wittgenstein defiende que un lenguaje es una práctica pública gobernada por reglas, constitutiva en parte de la forma de vida y de cultura de sus hablantes. El concepto del significado de una expresión es una noción holística, ya que una expresión tiene sentido sólo en el contexto del lenguaje al que pertenece.

Ajena a la vinculación entre el uso del lenguaje y las formas de vida, cierta rama del feminismo elaboró el siguiente razonamiento:

«nosotras (que vivimos en sociedades patriarcales) hemos pensado siempre que la esencia de la mujer era la corporeidad, la intuición, la alogicidad, la emotividad, etc., y hemos aceptado además la inferioridad de estos parámetros. Ha llegado el momento de desmontar y alterar esta jerarquía a base de infravalorar a su vez la razón, la objetividad y la lógica, y estimar en cambio la intuición, la subjetividad y los sentimientos». Con este fin, se embarca en un proyecto de creación imaginativa a partir de cero de los significados y de sus normas de aplicación, con independencia de cuáles sean las instituciones y estructuras sociales que soportan de hecho los significados.

Sin embargo, tal y como hemos visto, no es factible crear un nuevo lenguaje o una nueva concepción del mundo en términos absolutos. No es posible construir un lenguaje completamente novedoso a partir de otro, sino que las posibilidades conceptuales de desarrollo han de estar implícitas ya en el marco lingüístico o de pensamiento que utilizamos, en las prácticas normativas que constituyen nuestro modo de vida. El lenguaje forma parte de una estructura humana cuyas principales características son la intencionalidad y la libertad, el querer decir con sentido y el poder escoger qué decir. Ambas características deben desplegarse de acuerdo con la amplia variedad de actos y actividades que caracterizan la cultura de una comunidad lingüística.

La idea de que es preciso dotar a los términos que utilizamos con un nuevo significado puede sugerir, equivocadamente, que *podemos* dotar a los términos con nuevos significados. Pero el lenguaje no funciona de esa manera. Esto no quiere decir que no debamos estar atentas al análisis del significado, ni que debamos aceptar los términos y su uso tal y como nos los encontramos, sin promover cambios. En absoluto. Lo que quiere decir es que los cambios que propongamos no pueden ser invenciones voluntaristas, sino que deben basarse en el análisis riguroso de las formas de vida y cultura de los hablantes, y de las reglas de uso de los términos que corresponden a esas formas de vida.

Los motivos para reformar el lenguaje son de tipo práctico y pragmático. La reforma requiere decisiones políticas, sociales, educativas, económicas, etc. La tarea de la filosofía, según Wittgenstein, no es resolver las paradojas o las contradicciones mediante la innovación conceptual, sino obtener una visión lo más nítida posible de la estructura conceptual que nos preocupa o, dicho de otra manera, entender el estado de la cuestión *antes* de que la contradicción sea resuelta. La filosofía contribuye analizando el uso de las palabras, clarificando segmentos de nuestra gramática. Lo cual no es, ni mu-

cho menos, tarea nimia, ya que el éxito o el fracaso de la liberación de las mujeres depende de nuestra capacidad para aclarar los significados concretos de muchos términos relevantes en función de las formas de vida en las que se integran.

Hablar con propiedad un lenguaje es ser capaz de realizar cosas tales como dar órdenes y obedecerlas, preguntar por las razones de una acción y justificar esa acción por referencia a razones, describir objetos o construir objetos a partir de las descripciones, adivinar, comunicar acontecimientos, escuchar o contar historias, gastar bromas, pedir, agradecer, maldecir, saludar, prometer, y muchas otras acciones lingüísticas. Cualquier lenguaje tiene que ver con una manera de vivir, una forma de vida y de cultura de una comunidad humana. No podemos cambiar el lenguaje sin cambiar al mismo tiempo el mundo en el que se inserta. Ésta es la lección fundamental que deben aprender los movimientos emancipadores.

BIBLIOGRAFÍA

BOWIE, Malcolm, *Lacan,* Cambridge MA, Harvard University Press, 1991.

CIXOUS, Helène, *La risa de la medusa,* Barcelona, Anthropos 1995.

CRARY, Alice, «Feminist Theory and Women's Voices», *Philosophy* 76, 2005, 371-395.

CORRAL, Natividad, *El cortejo del mal. Ética feminista y psicoanálisis,* Madrid, Talasa, 1996.

DERRIDA, Jacques, «El tiempo de una tesis: puntuaciones» (1980), en «Jacques Derrida: Una teoría de la escritura, la estrategia de la desconstrucción», *Anthropos* 93, 1989, 20-26.

IRIGARAY, Luce (1978), *Speculum de l'autre femme,* París, Ed. de Minuit, 1974. (Speculum, *Espéculo de la otra mujer,* Madrid, Saltés.)

LACAN, Jacques, *Seminario XX Aun (1972-1977),* Buenos Aires, Paidós 1981.

MERCIER, Adèle, «A Perverse Case of the Contingent A Priori: On the Logic of Emasculating Language (A Reply to Dawkins and Dummett)», en S. Haslanger (ed.), *Philosophical Topics,* Arkansas, Arkansas University Press, 1996.

— «Meaning and Necessity: Can Words Stop Gays from Marrying?» (en prensa).

NYE, Andrea, *Feminist Theory and the Philosophies of Man,* Nueva York, Routledge, 1988.

SCHNEIDERMAN, Stuart, *Jacques Lacan. The Death of an Intellectual Hero,* Cambridge, MA, Harvard, 1983.

TANESINI, Alessandra, *Whose Language?,* en K. Lennon y M. Whitford (eds.), *Knowing the Difference,* Londres, Routledge, 1994.

VILLARMEA, Stella, *El problema del escepticismo en la filosofía analítica contemporánea,* Madrid, Universidad Complutense, 2003.
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Über Gewibheit,* G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (eds.), Oxford, Blackwell, 1969. *(Sobre la certeza,* Barcelona, Gedisa, 1991.)
— *Philosophische Untersuchungen,* G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (eds.), Oxford, Blackwell, 1953. *(Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, 1988.)

COLECCIÓN *RAZÓN Y SOCIEDAD*

Últimos títulos publicados

19.— *La innovación metafísica de Ortega,* Antonio Rodríguez Huéscar. Edición de Jorge García Gómez y prólogo de Javier Muguerza.
20.— *Encuentros. Filósofos y literatos en lengua alemana. Begegnungen. Philosophen und Literaten in deutscher Sprache,* Stella Wittenberg.
21.— *El discurso intercultural. Prolegómenos a una filosofía intercultural,* Graciano González R. Arnaiz (Coord.).
22.— *Ensayos de filosofía de la cultura,* Joan B. Llinares y Nicolás Sánchez Durá.
23.— *El papel de la mujer en la evolución humana,* Carolina Martínez Pulido.
24.— *Periodismo y verdad. Filosofía de la información periodística,* Antonio Parra Pujante.
25.— *Hacia un nuevo empirismo,* Inmaculada Perdomo Reyes y Jesús Sánchez Navarro.
26.— *Identidad y subjetividad,* Luis Arenas.
27.— *El problema de la identidad personal. Más que fragmentos,* Mariano Rodríguez González.
28.— *Mente y conocimiento,* Vicente Sanfélix. Presentación de Jacobo Muñoz.
29.— *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente,* Eugenio Moya.
30.— *Islam y política,* Máximo Campanini.
31.— *Unamuno y Ortega. La búsqueda azarosa de la verdad,* Mariano Álvarez Gómez.
32.— *Introducción a la historia de las ideas políticas,* Hauke Brunkhorst.
33.— *Figuras del poder. Estudios de filosofía política de Maquiavelo a Foucault,* Yves Charles Zarka.
34.— *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global,* Vicente Serrano (Ed.).
35.— *Ética sin dogmas. Racionalidad, consecuencias y bienestar en el utilitarismo contemporáneo,* Francisco Lara y Pedro Francés (Eds.).

36.— *La razón biográfica. Ética y política de la identidad,* José-Miguel Marinas Herreras.
37.— *Tomarse en serio la naturaleza. Ética ambiental en perspectiva multidisciplinar,* José M.ª G.ª Gómez Heras y Carmen Velayos (Coords.).
38.— *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx,* Ángel Prior Olmos.
39.— *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx,* Ciro Mesa Moreno.
40.— *Círculos viciosos. El pensamiento de Jacques Derrida sobre estética,* Julián Santos Guerrero.
41.— *Las identidades morales y políticas en la obra de J. Habermas,* José Lorenzo Tomé.
42.— *Poder y política en Max Weber,* Joaquín Abellán.
43.— *La mente en sus máscaras. Ensayos de filosofía de la psicología,* Mariano Rodríguez González (Ed.).
44.— *Aproximaciones a la obra de William James. La formulación del pragmatismo,* Jaime de Salas y Félix Martín (Eds.).
45.— *Sartre en la encrucijada. Los póstumos de los años 40,* Juan Manuel Aragüés.
46.— *Lo íntimo y lo público: una tensión de la cultura política europea,* José-Miguel Marinas (Coord.).
47.— *Mirar al dios. El Teatro como camino de conocimiento,* María Fernanda Santiago Bolaños.
48.— *El cristal y sus reflexiones. Nueve intérpretes españoles de Ortega y Gasset,* Tzvi Medin.
49.— *La historia perdida de Kierkegaard y Adorno. Cómo leer a Kierkegaard y Adorno,* Asunción Herrera Guevara.
50.— *El valor de los otros. Más allá de la violencia intercultural,* Gabriel Bello Reguera.
51.— *Las razones de los demás. La filosofía social de John C. Harsanyi,* Julia Barragán y Damián Salcedo (Comps.).
52.— *La modernidad cansada y otras fatigas,* Patxi Lanceros. Introducción de Eugenio Trías.
56.—*Caminos de la hermenéutica,* Jacobo Muñoz y Ángel Manuel Faernas (Eds.).

Hace ya tiempo que la hermenéutica se ganó su propio y diferenciado lugar en el atomizado paisaje de las «tradiciones» de pensamiento contemporáneas. Pero, por razones relacionadas con su misma sustancia filosófica, la hermenéutica ha ido convirtiéndose paso a paso, también, en un interlocutor fecundo de los más variados enfoques en el ámbito de la filosofía, pese a la diferencia de presupuestos que pudiera mantener con ellos. Y esto porque, a fin de cuentas, la mirada hermenéutica aspira a comprender y, en esa medida, a convertir en objetos suyos los discursos en que van cobrando forma las ideas del pasado y del presente (o de ese pasado que gravita sobre cada presente y lo hace susceptible de comprensión en absoluto). A su vez, esos otros enfoques no han podido por menos de hacerse cargo de la interpelación hermenéutica, respondiendo a ella en toda la gama de matices que va del aprovechamiento y la incorporación de herramientas y hallazgos interpretativos, a la crítica abierta, y hasta la denuncia, de sus supuestos de partida.

Es en ese espíritu de interlocución polémica en el que se abordan aquí los «caminos de la hermenéutica», esto es, las diferentes rutas posibles (en todo caso, algunas de ellas) que esta tradición abre a la filosofía hoy, con el ánimo tanto de explorar su trazado como de interrogarnos hacia dónde conducen.

ISBN 84 - 9742 - 519 - 7

CC CREATIVE COMMONS

BIBLIOTECA NUEVA

KLMNÑOPQ **RAZÓN Y SOCIEDAD** TUVWXYZAB